ГРАДАЦ

110

часопис
за књижевност
уметност и културу

ГРАДАЦ

Часопис за књижевност, уметност и културу
Година 20.
1993.

Редакција
Бранко Кукић, Мирослав Мариновић, Милијан Милошевић, Радојко Николић и Миленко Пајић

Главни уредник
Бранко Кукић

Одговорни уредник
Милијан Милошевић

Дизајн
Миле Грозданић

Коректор
Србислава Вилимановић Станковић

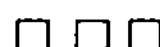
Часопис издаје **Дом културе** Чачак. Штампа **Наутилус** Чачак.

Рукописе слати на адресу: Часопис **Градац**, Дом културе, 32000 Чачак. Телефон редакције 032/25-070

На основу мишљења Министарства за културу број 413-572/-74-02 од 5. октобра 1975. не плаћа се порез на промет. YU ISSN 0351-0379.

110

САДРЖАЈ



**Овај број су приредили
Маријана Радуловић
и Небојша М. Крстић**

Православље и политика

□

> Мора постојати органски однос Цркве и државе, где нити држава може истиснути или заменити Цркву, нити, пак, Црква може на себе узети прерогативе државе које она, као организам овог света и века, са елементима принуде, потпуно страним бићу Цркве, мора да врши у оваквом несавршеном стању у каквом се човечанство налази.
>
> Епископ Иринеј (Буловић)

Многобројна су питања која нас са становишта дате теме заокупљају и готово опседају у овим "смутним временима" у којима се, бар номинално, јављају општа ревитализација интересовања за **православље** и масовне тежње за слободоумном **политиком**. Чујмо само нека од њих: да ли је и на који начин православље "везано" за политику и каква је та веза; претпоставља ли или, можда, доноси православље неку нову политичност, другачију од општепознатих, признатих или наметнутих; шта, у ствари, православље нуди својом "небеском политиком" (види **Посланицу Филипљанима** – Апостола Павла 3,20) конкретном, земаљском, палом човеку; може ли и како православље (од)говорити савременим политичким изазовима којима је оводобни човек бесомучно изложен...?!

У времену које свој говор о саодносу **православља и политике** темељи у беспоштедној пракси **политизације православља** – дакле, његовој (зло)употреби због разноврсних парцијалних, углавном партијских и страначких побуда – представљамо јавности на читалачки увид текстове сабране са јасном и недвосмисленом намером да покажемо, а изнад свега укажемо на реалну могућност слољења о поменутој корелацији као словесног наговештаја **оправослављивања политике.**

Коцепцијски, темат "Градца" **Православље и политика** садржи три врсте прилога: радове раније публиковане на српском језику, углавном у појединим стручним богословским часописима и, сходно томе, до сада недоступне широј заинтересованој читалачкој јавности нетеолошке провенијенције; преведене текстове који се сада први пут објављују на српском језику, и оригиналне прилоге наших аутора.

У садржајном смислу, овај својеврсни зборник текстова поделили смо на две целине: у првој су текстови који се начелно баве тематизацијом односа хришћанства и политике, Цркве и политике, Цркве и државе итд. Другу групу радова чине прилози у којима се разматрају конкретни историјски покушаји да се остваре основна начела хришћанске политике у византинском царству и средњовековној немањићко-лазаревској Србији. Ту су и текстови наших теолога који се дијалошки надовезују на предањску животност овог неусахлог опитовања.

И на крају, али не и последње, приређивачи осећају посебну благодарност што су на изради овог темата спрегнуто радили са благословом Преосвећеног Епископа бачког др Иринеја (Буловића).

На првој страни корица је **Богомсабрани сабор Светога Симеона Немање**, детаљ: **Свети Симеон Немања на престолу**, живопис из цркве Светог Димитрија у Пећкој патријаршији, око 1345/46. године. У средњовековној, немањићкој Србији, **саборност**, као једно од својстава Цркве Христове, беше конкретно потврђивано и на црквено-народним Саборима, то јест црквено-државним Сабрањима. Јер, владари из светородне немањићске лозе "често сабираше свете и богопроповедне Саборе, и са оним богоизабраним светилницима – епископима и преподобним оцима, пречисту веру Христову обнављаше, и сваком добром закону научаваше и њима (тј. Саборима) своју отаџбину утврђиваше у пресветлом благочешћу, сами собом дајући пример"!

Београд, на Преподобног Максима Исповедника (21.1./3.2.) 1993.

Маријана Радуловић
Небојша М. Крстић

■

Црква и политика

Епископ Иринеј (Буловић)

За хришћанску антропологију човек није ни самодовољна нарцисоидна "индивидуа" ни случајни "појединац" који, у име "светле будућности" или у име "објективних закона историјског развитка", увек може бити принесен на жртву Молоху "друштва": он је **боголика личност**, жива икона Божја, и отуда, по самој својој природи, али и по своме коначном есхатолошком назначењу, **биће заједнице и за заједништво,** друштвено и дружевно биће, "политичко" или – ако Аристотелов речник заменимо хришћанским – **саборно и црквено биће.** Ова основна истина библијског виђења човека особито се појављује кроз хришћанина, кроз његов начин постојања и делања у свету: он је увек "космополит", грађанин Божјега света чији је део, и "суграђанин светих" (**Еф.** 2, 19), грађанин "Града Божјега" или Цркве. Хришћанин-усамљеник, хришћанин ван Цркве и ван света, не постоји: по блаженом Августину, један хришћанин значи – ниједан хришћанин.

Црква као саборни, богочовечански организам није "од света", али је "у свету" и живи, дела и страда "за живот света". Она не сматра себе идеологијом међу идеологијама или погледом на свет супротстављеним другим погледима на свет него пуноћом живота који извире из безусловне и безграничне Христове љубави, па стога нити дијалектички "дискутује" са светом нити га, још мање, силом усрећује по своме концепту среће, него се, не издајући своју природу и своје послање, саможртвеном љубављу поистовећује са њим, служи му, ослобађа га, органски и изнутра преображава – кроз слободну узајамну сарадњу – његов "дух" и његове "структуре", да би га уздигла до свог, богчовечанског начина постојања и тиме спасла или осмислила. Црква види себе као "обистињење" или "осуштаствљење" света, као "космос космоса", а свет – као Цркву у настајању. Закон је љубав, а метод – служење, жртва, крст. Питање власти и превласти не може се поставити. Како вели Татјана Горичева, "када се чини да је реалност социологије јача од мистике, када власт духа и благодати више не одређује и не преображава реалност, тек се тада јавља питање човекове власти". Црква је есхатолошка Заједница у историји: већ сад и овде, њен "поредак" јесте **небески поредак** и њена "политика" – **небеска политика** (у **Посланици Филипљанима** 3, 20, у изворном грчком тексту, и стоји реч **полúтевма**).

Мислим да би без ових антрополошких и еклисиолошких оквира остале без довољног образложења и утемељења тезе о односу Цркве и политике које управо намеравам да у најкраћим цртама формулишем:

1. Хришћанска вера није – нити може бити – само "приватна ствар", а Црква није – нити може бити – тек неки "сервис за задовољавање верских потреба" и уз то, евентуално, погребно предузеће посебног профила. Она је, напротив, битно друштвена стварност, и то не у социолошком него у онтолошком смислу, и зато, опет у најдубљем и најбољем значењу те речи, **политички** организам. Овако гледана, политика се налази у самоме бићу Цркве.

2. Али као што Црква има само форму религије, а својом суштином превазилази, па и укида сваку религију, јер нуди богоопштење уместо носталгије за Богом, тако и политика Цркве превазилази, боље рећи искључује сваку профану, приземну и подземну, политику, а нарочито ону којој задобијање власти представља циљ. Зато Црква никада не може поистоветити себе, као залог Царства Божјег, ни са једним социјалним програмом: апсолутно не може бити обухваћено релативним. Још мање Црква може поистоветити себе, као Пуноћу и Целину бића, са било којом политичком партијом: саборно, свеобухватно, католичанско не може бити обухваћено оним што је део и што дели (реч **партија**, знамо, и долази од латинскога part, partis, што значи део). Црква и партија, саборност и подељеност, политика као уметност служења у љубави и политика као технологија владања – то су и појмовни и битијни антиподи.

3. Управо оваква специфична "политичка философија" Цркве диктира следеће: хришћани треба да буду спремни да у свакој социјалној доктрини, па и у свакој странци, прихвате и подрже све идеје и подухвате у којима препознају себе и своју визију човека и друштва. Ако је у питању истинско добро, они не треба да ускрате своју сарадњу на његовом остварењу без обзира на то од кога потиче иницијатива. То значи: у служби човеку, ближњем, могућна је, и пожељна, заједничка акција са припадницима свих странака, укључујући, наравно, и комунистичку, а да при том хришћански партнери не постављају никакве ни теоријске ни практичне услове или ограничења осим једног – у заједничком програму или подухвату не сме бити места за насиље или за било какве неморалне методе рада нити је допустиво ма и најмање угрожавати богодаровану слободу других људи, односно њихових организованих заједница.

4. Позната парола о одвојености Цркве и државе представља идеолошку флоскулу и у демократским и у тоталитарним друштвима. У стварности се оне прожимају, јер исти људи, односно народи, јесу и верници и грађани. И сливање Цркве са државом и одвајање једне од друге, спроведено вештачким, обично насилним путем, нужно је водило гоњењу – или гоњењу других вера и атеиста у лажним теократијама или гоњењу свих вера, осим државног атеизма, у донедавним "народним демократијама".

Једини природни и здрави однос била би међусобна подршка и сарадња, уз пуно уважавање **различитости** и уз пуну свест о **границама** те сарадње. Хришћанска држава, државна Црква, држава без Цркве или држава уместо Цркве – све су то, рекло би се, различита издања исте утопије. **Слободна Црква у слободном друштву** била би једина формула која би задовољавала захтеве и овоземаљске, државне политике и небоземне, црквене политике, при чему би људи слободно и одговорно давали "цару царево, а Богу Божје" (**Мат.** 22,21).

Где држава није склона условној "симфонији" (и већој или мањој сарадњи, ту је за Цркву прихватљив и однос "мирољубиве коегзистенције" или "сапостојање равноправних установа" (отац Јустин Поповић); а где ни тога нема, ту Цркви преостаје страдање за Христа као "једини еванђелски modus vivendi" (исти).

5. Ако хришћани могу и морају да буду актери обеју споменутих политика, пастири Цркве могу и морају да буду протагонисти само једне, небоземне, јеванђелске. Задатак је свештенства да духовно помогне верницима, и осталима који имају слуха за праву реч, да не постану поклоници кумира пролазне политике уместо поклоници Живога Бога и трајних вредности живота. Политика је средство, а човек је циљ. У приземној политици обично је друкчије: човек је средство, а она је сама себи циљ. Замислите сада свештеника, духовног оца хришћана, у служби такве политике, у служби деобе и отуђења, неизбежних страсти, сукоба и властољубља, уместо у служби чвекољубља, мира и јединства.

Заиста би свештено лице као агитатор или трибун било које странке, па и најхуманије, чак и оне која се надахњује хришћанством, било карикатура самога себе. Такав свештеник би био човек који оставља главно (коме?) ради споредног – био би просто **човек на туђем послу.**

Свештеник ван дневне политике и изнад страначког менталитета није аполитичан човек. Напротив!

6. Уместо закључка нека послужи констатација оца Атанасија Јевтића, по којој хришћане нико не може ни протерати са Земље ни отргнути од Неба.

■

Црква и политика

Епископ Атанасије (Јевтић)

У одговор на питања интересовања за став Цркве уочи првих слободних избора у Србији, износим Вам ово мишљење. Ово је лично моје виђење, не званичан став Цркве. Оно изражава моја схватања по питањима која су актуелна.

"Иштите најпре Царства Божјег и правде његове, и све остало ће вам се придодати" (**Мт.** 6, 33).

Осећам да је ово фундаментални водич у Јеванђељу за то како Црква треба да дела у друштву, и истина за сваког члана Тела Христовог. Са таквог становишта, Црква као **икона** Царства Божјег на земљи, делује као "коректор" за све политичке странке у овом свету. И зато са нашом "небеском политиком" (**Фил.** 3,20), **први избор** у било каквим изборима јесте Царство Небеско. То не значи да једном таквом одлуком и избором ми одбацујемо наш историјски живот и судбину, већ тиме шаљемо светлост и благодат на ову историјску реалност. Реалност наше ситуације јесте историјска реалност и она у Христовом свету јесте оно "остало" које ће се придодати Царству Небеском. За протеклих педесет година, као људи хришћани, живели смо у ропству под комунизмом, и најстрашнији резултат овога искуства био је "катастрофа душе", катастрофа хришћанског духа, етоса, културе, човечности. Губитак људског достојанства, али и људи.

Прво што нам треба јесте **покајање** и унутарње очишћење, јер ово ропство није било без наше одговорности. Црква, као саборно богочовечанско тело поштује сва човечанска добра, саздана и створена за будућност човечанства. Али, принцип и критеријум вредности за Цркву јесте **вредност личности.** За Цркву и данас Јеванђеље није друго него Христово Јеванђеље, "égalité et fraternité" свих људи као деце Божије. Из ових разлога Црква не може никада бити за господарење и поробљавање икоје људске личности. За Цркву нема разлике између индивидуалног и расног насиља. Мислим на робовање у најширем смислу. Након нашег искуства ношења Крста у тешком времену комунизма, морамо схватити да свака политичка партија, ма колико добар био њен програм, ипак остаје само један део (партија) човека и друштва.

Црква, као свеопшта реалност, покрива све реалности људскога постојања. Као хришћани ми не желимо политизацију хришћанства, већ радије христијанизацију, хуманизацију света и друштва. Црква, као жива реалност, као душа наше духовне и историјске стварности, не може бити против било које странке, не може бити против слободног надметања људских дарова и талената. Јер, ми верујемо у добру вољу сваке странке, али морамо наглашавати и то да Црква није ради политичке странке, него ради народа: није страначка него је свеопшта и патриотска. Подвукао бих тај велики **дар слободе** сваке личности и сваког народа који мора да подразумева и личну и националну одговорност. И морамо истаћи да се истина слободе заснива на Духу Божјем (**II Кор.** 3,17). Као што рече Апостол Павле: остајте у слободи Духа! Јеванђеље има да делује као квасац јер је свака личност друштвена, као со у људскости. И зато само кроз Јеванђеље Христово целовитост нашег бића може постати хлеб Царства Небеског. (Ја користим **евхаристијски језик** када говорим о хлебу!).

Пре ових избора саветујем свима да не забораве на вредност и достојанство сваке личности и свих људи који су далеко вреднији од саме демократије. Много је смисленије сачувати људско биће и људске вредности него чак и саму демократију! Другим речима, садржај демократије није други до ове људске вредности, вредности људи. Али, не мислим овде само на национализам и патриотизам.

Не знам како ћете прихватити ове моје речи које нису ни против једне партије или личности, а које просто покушавају да нагласе одређене фундаменталне ствари. Осећам да су ово само контуре, оквири у којима људи могу да мисле, нешто што је веома важно за људе ове земље.

О православној монархији

Епископ Данило (Крстић)

□

Православни ромејски цар, свети Јустинијан, сажето је исказао тајну да је Бог дао човечанству – кроз Цркву – два велика дара: **савршенство и царство** (sacerdotium и imperium.) Он подразумева да је то дато Старом и Новом Израилу.

Велики патријарх цариградски, свети Фотије, указао је на идеал сагласја ("симфоније") између те две власти. Духовна власт свештеника има првенство у Цркви, а државна власт има првенство у земаљском царству. Идеална слика те сарадње двеју власти налази се у грбу ромејске царевине – у двоглавом орлу који је символ равнотеже на врху недељивога организма – православнога хришћанства – у којем највећу одговорност носе цар и патријарх.

Посебне харизме које добијају свештеник и цар (први кроз рукоположење, а други кроз поновно миропомазање) не одвајају их **онтолошки** од браће њихове, осталих верника, јер сви хришћани (кроз Крштење и Причешће) јесу **есхатолошки "свештеници и цареви Богу" (Откривење** 1,6; 5,10). Миропомазани цар и хиротонисани свештеник од браће су издвојени само **функционално** – унутар општега свештенства и опште царствености свих верника.

Зато се у 84. апостолском правилу прописује да хришћани не би смели **незаконито** вређати носиоце власти, што значи да могу да јавно осуде цара уколико је он сам нарушио законе. Црква цару јасно стаља до знања да он, иако има власт, поседује исто човечанско достојанство дато свима од истога Бога Творца. Цар је само служитељ Цркве, стојећи између свештенства и народа као заштитник вере и култа. Ако цар има неке привилегије унутар Цркве то је само у оној мери у којој их Црква дозвољава.

У историји Цркве позната су два искривљења ромејске равнотеже између ове две власти – цезаропапизам и папоцезаризам. Први се појавио у Византији када су цареви самовољно пригрбили право да прописују неприхватљиве догмате какав је, рецимо, био случај у доба иконоломства. После више од сто година проведених у мученичкој борби, православна Црква однела је победу над кривим царским догматима. Друго искривљење већ поменуте равнотеже је папоцезаризам. Оно се десило у западном латинском патријархату православне Цркве када је римски папа посегнуо за царском круном немачких владара.

Свест о својој православности најдуже је сачувала француска нација кроз отпор ултрамонтанистима вапло̄ћен у покрету званом галиканизам. Из њега је израстао чувени борац против папоцезаризма, обраћеник у православље из прошлог века, отац Владимир Гете (Guetté). На његовој борби израсло је савремено француско православље. То нам даје наду да ће се на Западу опет родити свети људи који ће стећи благодат од Бога да Запад излече од тешке духовне болести папоцезаризма.

Зато је за нас двоглави орао знак доброга римства и доброга јерусалимства (римство=христијанизовано римско право; јерусалимство=православно свештенство Новог Израила без папских претензија на земаљску власт). Србима су првог двоглавог орла у нашој историји представљали лично Свети Сава и Свети Стефан Првовенчани. Имали смо срећу да се те две власти никада нису гложиле. Нас православне хришћане може задовољити искључиво хармонија Царства Небеског где нема умирања ни неправде. Али, када већ морамо на земљи имати облик државне владавине, онда треба да бирамо оно што највише личи на Царство Небеско. Знамо да је у свему најважнија личност, носилац неке идеје или власти. Не можемо помазати све чланове парламента, нити председника републике на четворогодишњи мандат, а можемо миропомазати на царство само једну личност која се **јавно** покорава јединoм извору свих слобода – Ослободитељу од смрти, Небеском Цару – Христу. Једино такав владар живим примером може да утиче на своје војводе и на цео народ. Такав цар, иако лаик (верник) улази у олтар да се причести заједно

са свештенством. Тиме се указује на једнакост свих верника у Причешћу.

Ромејска империја је пала, али чистота њенога култа преживела је у православним народима који су од ње као Ковчег Новог завета примили Свети Путир са Телом Васкрслога Бога. Зато све нас обавезује символ двоглавога орла Ромејског царства. Православље кроз полицентрично аутокефално устројство својих народа даје статус одраслости свакој православној нацији док, насупрот, моноцентрична папска организација западног хришћанства ствара комплекс мање вредности народима који су ван Рима. Тако су, на пример, бискупске конфедерације Француске, Пољске или Шпаније увек само скупови "инфантилних" бискупа пошто они нису у стању да духовне проблеме своје нације реше у свом делокругу него им се само оставља могућност да подносе римском папи предлоге решења.

Сасвим је други однос у православљу где је сваки Свети архијерејски сабор помесне православне Цркве канонски самовластан да у слободи Духа Светога решава духовне проблеме свог народа. Једини центар за православну Цркву је Небески Јерусалим. Једина Глава православне Цркве је Богочовек Исус Који Својим Васкрслим Телом седи са десне стране Бога Оца и телесно је, у Светом Путиру, доступан у свакој парохији на земљи.

Што се Србије тиче, она никада не може заборавити своју прву љубав – династију Немањића.

У ближој прошлости имамо једну мрљу на порфири српске монархије: братоубилачки рат краља Милана против Бугарске. Он је у томе био послушан непријатељима православља који желе да се ми православни међусобно сатремо. Друга мрља је убиство краља Александра Обреновића и Драге Машин. Он је, на жалост, умногоме био крив за смрт своју и своје жене, јер је заборавио основну краљевску врлину да **племство** обавезује. По православном канону, кандидат за попа и за владара дужан је да се ожени девицом, јер поп и краљ својом чистотом треба да дају пример свима осталима. Међутим, романтичарски размажен последњи Обреновић је говорио: "Зар сваки мој сељак може да се ожени женом којом хоће, а ја краљ да не могу?" А недавно смо видели да је у енглеском краљевском дому Едвард VII, чим се оженио распуштеницом, морао да напусти свој престо...

Имао сам тужну прилику да сретнем последњи мушки изданак династије Петровића; то је био кнез Михаило Мирков. Уопште узев, династија Петровића дала је највеће свеце и песнике српском роду, али не и државнике. Док год су имали снажне и честите личности, све је било у реду. Након тога, њихова мушка лоза се истањила и сасушила.

Сви Срби су племићи уколико се држе своје славске иконе. Она је грб породичнога племства сваког српског дома. Наш породични светац је небески аристократа који нас својим примером води у Јерусалим Небески.

Краљ се не може вратити ако се ми не вратимо Богу. Подножје трону краљевском – то је поштен народ хришћански. И наш сељак као и шпански може рећи: "Наш краљ није племенитији од нас. Он је само богатији и одговорнији". Имати династију, то значи имати велико духовно благо. То је ваплоћено највише племство нације, залог светле будућности као златни крст на круни царској. Тај крст указује правац: духовно васкрсење нације на земљи кроз православље, витешко поштење и повратак династије Карађорђевића на престо.

■

Црква и држава

Преподобни Јустин Ћелијски

☐

О односу цркве према властима

"Богу се треба већма покоравати него људима" (**Дела Ап.** 5,29).

То је душа, то Срце Православне Цркве; то њено Еванђеље, њено Свееванђеље. Она тиме живи, и ради тога живи. У томе је њена бесмртност и вечност; у томе њена непролазна свевредност. Покоравати се Богу већма него људима – то је њено начело над начелима, светиња над светињама, мерило над мерилима.

То Свееванђеље је суштина свих светих догмата и свих светих канона Православне Цркве. Ту се не смеју, по цену свих цена, од стране Цркве чинити никакви уступци никаквим политичким режимима, нити правити компромиси ни са људима ни са демонима. Најмање са отвореним црквоборцима и црквогонитељима и црквоуништитељима.

"Покоравати се Богу већма него људима" – то је устав Православне Цркве, њен вечни и неизменљиви Устав – Свеустав, њен вечни и неизменљиви Став – Свестав. То и први одговор њен првим гонитељима Цркве: **Дела Апостолска** 5,29; а то је њен одговор и свима гонитељима њеним кроза све векове, до Страшнога Суда. За Цркву је Бог увек на првом месту, а човек, а људи увек на другом месту. Људима се треба покоравати све док нису против Бога и Божјих закона. Но, чим иступе против Бога и Његових закона, Црква им се мора одупрети и супротставити. Не ради ли тако, зар је Црква? И представници Цркве, не раде ли тако, зар су апостолски представници Цркве? Правдати се при томе такозваном црквеном икономијом није друго до прикривено издавати Бога и Цркву. Таква икономија је просто напросто – издајство Цркве Христове.

Црква је вечност у времену, у временском свету. Свет се мења, али се Црква не мења; не мења се њена вечна Божанска Истина, њена вечна Божанска Правда, њено вечно Божанско Еванђеље, њена вечна Божанска средства. Не мења се, јер се не мења Господ Христос који је чини таквом. Еванђелска је истина и стварност: "Исус Христос јуче је и данас онај исти вавек" (**Јевр.** 13,8). Црквом је вечност присутна у времену, да би се време освећивало њоме, обнављало њоме, овечнило њоме, и равњало према њој. Не она према времену, ни према духу времена, већ време према њој као Вечној, и дух времена према њој као носиоцу Духа Вечности, Духа Богочовечности. Јер она је увек света, увек апостолска, увек саборна, увек божанска, зато не сме никада жртвовати Вечно временском, Божје људском, Небеско земаљском. Нити се прилагођавати духу времена. Напротив, њено је: прилагођавати време Вечности, временско Вечном, човечје Богочовечјем. Њен је вечити пут кроз овај свет: прво Бог, па онда човек; напред Бог, а за њим човек: "Господ Христос да буде у свему први" (**Кол.** 1, 8).

Власт је у начелу од Бога (**Рим.** 13, 1-6): и хијерархија вредности и хијерархија поретка је од Бога. Зато се у начелу треба покоравати власти као регулатору и као одржаваоцу тог богоданог и божанског поретка у свету. Иначе се пада и запада у безвлашће, у анархију.

Властима се треба покоравати све док одржавају божански поредак у свету, док су "слуге Божје", и као слуге Божје. Покоравати се властима зато што као слуге Божје носе мач којим кажњавају зло, а штите добро. Покоравати се властима зато што су слуге Божје "страх злим делима", а не добрим. Но, када су власти страх добрим делима, када власти гоне Божје добро, а највеће Добро и Свeдобро овога света – Господа Христа, и тиме Његову Цркву, онда се таквим властима не треба покоравати, нити их слушати. Са њима се хришћанин мора борити, и то светим, еванђелским средствима борити. Никада се хришћанин не сме већма покоравати људима него Богу, нарочито љу-

дима који су против Бога Истинога и против Његовог Еванђеља.

Власт је у начелу, у принципу од Бога. Али, кад се власт одметне од Бога и иступи против Бога, онда се она претвара у насиље, и тиме престаје бити од Бога и постаје од ђавола. Тако, ми хришћани знамо и тајну власти и тајну насиља: власт је благословена Богом, насиље је проклето Богом. Све што је од Бога – добро је, чим се злоупотреби – од ђавола је. Злоупотреба Божјег – то је ђаво, и сав ђаволизам свих светова, па и човечанског. Власт је од Бога: а док се држи у Богу и под Богом и са Богом – она је благословена. Чим напусти Бога, она постаје насиље, и тиме преноси себе под власт противбога – ђавола.

Такво је еванђељско, апостолско, светомученичко, светоотачко, православно учење о природи и вредности власти. Такво је свето и непогрешиво учење Православне Цркве Христове о томе, такво од почетка до сада, и од сада па кроза све векове векова. Сведоци тога? Сви Свети Апостоли, сви Свети Оци, сви Свети Мученици. Нарочито Свети Мученици, почевши од Светог првомученика Стефана, па све до нашег Светог Ђакона Авакума и осталих Светих Мученика данашњих. Сви су они страдали за Господа Христа, махом, од царева и краљева и поглавара: речју: од богоборачких власти овога света. А тих Светих Исповедника је не само на хиљаде него на милионе. Сви су они свети и бесмртни сведоци Богочовечанске Истине: хришћани су дужни противити се безбожним и противбожјим наредбама царева, поглавара, властодржаца овога света, па ма где они били и ма ко били. Сваки Свети Мученик, сваки Свети Исповедник вере Христове живо је оваплоћење и бесмртно оличење пресветог Свееванђеља Православне Цркве: "Богу се већма покоравати него људима". Сваки се од њих свом душом, свим срцем, свом снагом, свим умом држао тог божанског Свееванђеља. И зато су сви они били му- чени, злостављани и убијани од богоборачких властодржаца кроз векове.

Не сарадња – него коегзистенција

"Богу Божје – цару царево". То је еванђељска коегзистенција Цркве и државе, одређена и прописана самим безгрешним свезнајућим Господом и Спаситељем Христом (**Мт.** 22, 21). Зато за Цркву неизмењиво и вечито обавезна.

Цару: харач, новац, на њему лик царев. А Богу – и душу и тело: јер на души и у души лик Божји, и на телу и у телу преко душе, јер оно живи боголиком душом и носилац је боголике душе. Зато и једно и друго припадају Богу – вечности, вечном животу – Вечној Истини, Вечној Правди, Вечном Разуму, Вечном Смислу. Стога се Божје не сме жртвовати ради царевог. Првенство и ту увек припада Богу.

У Богочовеку и Његовом делу и телу – Цркви: Бог увек на првом месту, а човек на другом; увек се све решава Богом, а не човеком. То је Васељенске Цркве и свевредност и свемерило. Зато се сваком проблему приступа: "са страхом Божјим, вером и љубављу". Црква је Богочовечански организам, па онда организација. Она – тело Богочовека: зато се у њој све мора прво гледати и видети и мерити Богом, па човеком, и онда: човеком из Богочовека. Никада само човеком, никада "по човеку". Стога: увек, увек, увек: "Богу се треба већма покоравати него човеку, него људима". Када је то у питању, онда се и првоврховном апостолу Петру – "у очи противстаје". Ту је у вечно неизмењивој важности богонадахнуто апостолско начело и метод делања Цркве: "Нађе за добро дух Свети и ми" (**Д. Ап.** 15, 28): прво Дух Свети па ми: ми иза Духа Светог и у Духу Светом и са Духом Светим.

"Богу Божје – цару царево" – то је - еванђељски принцип коегзистенције између Цркве и државе. Не сарадње, већ коегзистенције – сапостојања. Не сарадње,

поготову када "цар" потире све што је Божје, и неће ништа што је Божје, и хоће да уништи све што је Божје. Ту нема најосновнијих услова за сарадњу. Или сапостојање равноправних установа, и људских бића у њима, или страдање Цркве од гонитеља, од мучитеља, од насилника, који одричу и гоне Бога и што је Божје, а диктатуром намећу анти-Бога и анти-Божје. Црква и држава: одвојене једна од друге; свака за себе, и у себи и по себи. Не мешати се у унутрашње ствари Цркве, не дирати њене вечне и свете еванђељске дужности и права. Јасно је: Црква мора у сваком режиму, па и безбожничном, наћи свој modus vivendi; али увек у духу и границама еванђељског принципа коегзистенције: "Богу Божје, цару царево". И још, под врховном контролом Свееванђеља: "Богу се већма покоравати него људима". Ако тога нема, онда Цркви као једини еванђељски modus vivendi остаје: страдати за Господа Христа, трпети, злопатити се, и тако се борити за основна права вере и душе.

Наши комунисти urbi et orbi проповедају и залажу се за коегзистенцију разних идеологија, разних идеолошких система и режима. Ево им најнепосредније прилике да то стварно покажу и на нашем тлу. Не теоријски, не апстрактно, не пропагандно, не извозно. Но ви, уместо коегзистенције тражите, и намећете Цркви сарадњу. А то значи: тражите и приморавате да вас већма слушамо него Бога, и—страшно је рећи!—да ради вас радимо против Бога, против Господа Христа! На то ваше тражење и приморавање ево неизмењљивог и вечног одговора Цркве кроз уста богоносног Апостола: "Судите је ли право пред Богом да вас већма слушамо неголи Бога" (**Д. Ап.** 4, 19). Увек заувек ми исповедамо и проповедамо: "Богу се треба већма покоравати неголи људима(**Д. Ап.** 5, 29).

Не буде ли такве коегзистенције на нашем југословенском тлу за Српску Православну Цркву, онда све приче наших комуниста о коегзистенцији на међудржавном и међуконтиненталном плану остају: гола апстракција, мртва схема, извознички мит: сиренски заводљива реклама, пропагандна басна, бајка из комунистичке Хиљаду и једне ноћи.

■

Историјске и друштвене димензије црквеног етоса

Христо Јанарас

1. Проблем моралне "ефикасности"

Покушаћемо да одредимо **онтолошко** *значење црквеног* етоса и морала, и да покажемо како је он у непосредном односу према спасењу живота од страсти, изопачености и смрти, а не нека обмана и конвенционална змисао о "побољшању" заједничког живота. Али, трансценденција неке опште целисходности или користи, одбијање да се моралност повеже са побољшањем објективних услова људског живота, доводи нас до једног разумног питања: није ли последица етике православне Цркве само неки пуки апстрактни идеализам или мистицизам, дакле, једно субјективно искуство које није у односу са непосредном животном стварношћу, и са социјалним и историјским остварењем живота? Није ли опасност у томе да ће слобода од свих индивидуалних и објективних предодређења, слобода која је пут истицања и потврђивања личности у евхаристијској заједници, и трансценденција свих теорија вредности и дужности, завршити једном магловитом потрагом за нестварним циљевима, потрагом која оставља без одговора конкретна питања људских односа што уобличавају и одређују животну стварност?

Ово питање се у нарочито акутном облику појављује данас, када су велики покрети за људска права и за побољшање услова живота изгледа постигли за неколико деценија оно што увелико надмашује све што је хришћанска етика постигла у двадесет векова. Шта, у том случају, хришћанска етика може да значи, када јој недостаје способност да мења и преобличава историјску стварност? Какво је значење етоса евхаристијске заједнице, етоса личности, у свету угњетених и обесправљених појединаца, свету којим владају безличне структуре силе и који је скрхан немилосрдним круговима аутономних економија и милитаризмом, када није у стању чак ни да залечи отворене ране голе агресије, глади и заразе? Изгледа да постоји веома акутна морална дилема између црквене есхатолошке визије циљева постојања, и непосредности друштвеног, а нарочито политичког деловања. Зар није неупоредиво "моралније" активно учествовати у политичким социјалним покретима, који, са различитом мером осећања за стварност, нуде непосредне могућности за рад на побољшању објективних услова живота, и доносе олакшање људима? И зар борба против социјалне неправде, окамењених олигархијских структура и њихових стечених права, уз сво самоодрицање и жртве које она захтева, није неупоредиво "моралнија" од учешћа у мистичном искуству "заједнице свих Светих"?

Оваква питања, извесно је, моралност коју је развила Црква стављају насупрот непосредних потреба друштва као целине—насупрот захтеву да сви треба подједнако да учествују у подели животних добара. Ми морамо озбиљно и кохерентно испитивати колико је ова супротстављеност стварна, а колико вештачка. Проблем који постављају наведена питања је практичан и нарочит, то је проблем разликовања истине и утопије, стварне могућности и романтичне илузије. По начину на који су ова питања постављена, она поседују јасноћу "здравог разума". Ипак, она за основу имају две премисе, које се узимају као очигледне, иако нису баш неизоставно такве. Једна од тих премиса је да је организован напор, којим се појединци укључују у борбу против других појединаца или структура које одржавају социјалну неправду, у стању да донесе плод и да успостави исправно функционисање друштва у целини. Друга премиса је уверење да се исправно функционисање друштва у целини може обезбедити једном објективном, крајње рационалистичком контролом права и обавеза појединца, и динамичним политичким наметањем те контроле.

Целокупна култура, и то западноевропска култура која се проширила на читав свет, скоро је искључиво заснована на овим двема премисама. Изгледа да морална заокупљеност западног човека не иде даље од оквира који одређују ове две

премисе: то је етика индивидуалног понашања и социо-политичке ефикасности, етика "побољшања" карактера и организационе структуре друштва у целини.[1] Какве, онда, има везе ова морална заокупљеност са истином и етосом или моралом Цркве? Да ли се Црква православног, апостолског, светоотачког предања икада може сагласити са оваквим нивоом моралне заокупљености који претпоставља једно разумевање човека, света и историје, које је дијаметрално супротно Њеној Истини и Животу? **У миљеу екуменских покрета, често чујемо да се православнима као мана приписује непостојање социјалне етике коју би понудили.** Међутим, ова мана можда једноставно значи да православни нису у стању да се потчине таквом нивоу моралне заокупљености какав, као очигледан и обавезан, намеће западни начин живота. А ако се овај начин живота данас схвата као fait accompli (свршена ствар) која пружа широке могућности, да ли неспособност православља да се томе придружи представља само једну историјску незгоду или, пак, пуко одсуство теолошке будности?

2. Морална неадекватност индивидуалне врлине

Зашто, међутим, са таквом сигурношћу тврдимо да је морална преокупација модерног човека дијаметрално супротна православном погледу на човека, свет и историју? Изгледа као да, у наше доба, етика социо-политичке ефикасности и побољшања структура друштвеног живота пружа човеку врхунске могућности да схвати своју "друштвену" природу и оправда своје постојање тако што ће га проширити на област "јавних интереса". Социо-политички захтеви не престају увек код непосредне користи; они се не завршавају задовољавањем обласних или класних захтева. Неко би могао рећи да је унутрашња мотивација којом се модеран човек упушта у борбу за ове циљеве, скоро метафизичка; свесно или несвесно, она се ослања на визију Царства правде, које, вероватно, одражава неку врсту заједничког архетипа изгубљеног раја.

Чак и изван ових егзистенцијалних оправдања за социо-политичку етику западног човека, нема никаквих заблуда о њеним конкретним историјским резултатима. Декларације о људским правима и борба да се оне примењују, напредни политички покрети и њихови напори да се моћ извуче из потчињености интересима економске олигархије, синдикализам и организована борба за права незаштићених радника – можда сви ови облици "моралне" мобилизације и нису претворили свет у рај, али су, првенствено у западним друштвима, постигли значајно побољшање објективних услова под којима живе људска бића, донекле умерили ароганцију аутономних структура, и постигли праведнију расподелу животних добара.

Значај ових достигнућа у западним земљама далеко превазилази снове Европљана деветнаестог века. И заиста, она су надмашила и очекивања најоптимистичнијих визионара. То су све достигнућа социо-политичке етике, која не само да нема везе са хришћанском етиком, већ јој је управо супротстављена – у најмању руку што се тиче хришћанске етике како је види један западњак.[2] Бити хришћанин, онако како то разуме један просечан човек са Запада, значи све непосредне проблеме друштвеног развоја и историјског напретка пренети на једну апстрактну "трансценденцију", или им се супротставити пасивношћу врлине појединаца, која, колико год рационално оправдана, никада није довољна да би утицала на ток историје као целине.[3] У очима модерног западњака, истина Цркве више не представља учење које има моћ да промени свет, уместо да га само тумачи. То није нека истина која може имати витални утицај на друштвени развој, или унети смисао и сврху у људску историју и човеков однос према материјалној стварности живота. Западно отуђење од хришћанства је истину Цркве изврнуло у "идеологију пада", неки благи

морализам без моћи да ослободи човека од разних отуђења у која га гурају модерне друштвене групе, који је као такав ограничен на жалосни утилитаризам "побољшавања" карактера појединца. Сигурно је да данас често изгледа да западно хришћанство поседује извесну меру моралне недовољности. То је једини начин да се објасни очигледна криза историјске инфериорности која се изражава кроз очајнички напор хришћана да се прилагоде етичким захтевима и стандардима нерелигиозних Европљана, стандардима који су се показали као успешни.[4] Изнад свега, изгледа да "политичка теологија", то синтетичко неолевичарство које није ни политика ни теологија, подноси највећи терет комплекса историјске инфериорности западног хришћанства, и служи као његова психолошка надкомпензација. Она трага за коренима революционарних социо-политичких покрета у самој Библији: Библија се користи као расправа о политичкој етици и као теорија револуције чији је циљ рај у бескласном друштву. Као последица тога, данас бити хришћанин значи активно учествовати у динамичном устанку против социјалне неправде и политичког угњетавања. Демонстрације су постале "богослужења", вера је револуционарни слоган, а нови облик црквеног заједничења је јединство у политичкој акцији.[5]

Сасвим природно се поставља питање: зашто није довољно бити револуционар, или једноставно бити посвећен политичкој борби? Зашто је потребно истовремено бити хришћанин? Али, то је управо оно питање које нас доводи до психолошких мотива који су иза "политичке теологије".

3. Тоталитарна димензија објективне етике

"Политичка теологија" је, изгледа, прихватила оне примесе које као истините узимају друштвено-политички покрети на Западу. Једна од њих је да се решење социјалних проблема могу објективно одредити, помоћу конкретних предлога, шема и захтева. Друга је да се динамичним политичким путем ова решења могу наметнути. Став или приступ који представљају ове две премисе се кратко изражава кроз захтев за објективношћу: решења треба објективно одредити и објективно наметнути. А објективност представља супротност субјективном фактору: она значи искључивање личносних разлика, и стварање теорије која уводи решења и политику којом се она намећу независно од стварних жеља неког људског бића и његових могућности да та предложена решења спроведе у пракси. Политичке теорије и одговарајуће политичке акције које их прате преузимају првенство над људима који желе да помогну, и чије животе желе да "унапреде". Интелектуални облици ових решења, структуре организација које их примењују, и "етика" послушности одређеном идеолошком "правцу", потчињавају појединце и чине их сличним једне другима; исто се догађа и са мишљењем и расуђивањем и са динамичним разликовањем приступа решавању животних проблема. Теоријски, у питању је већина, или безлични и митски "народ", али у пракси је то заправо мањина која одлучује и намеће решења која треба да "спасавају" све, желели они то или не.

Тоталитаризам је друга реч којом можемо прилично јасно да изразимо смисао и садржај ове "објективности", која се узима као очигледна премиса за "моралну" заокупљеност социо-политичких система на Западу, или у најмању руку ова реч може изразити смисао и садржај крајњих последица ове објективности. Тоталитаризам није искључива особина извесних политичких режима, партија или организација, које га мање или више отворено изражавају. Он није никаква изузетна појава, која је изван оквира западне цивилизације. То је један органски симптом, производ те цивилизације. Основа на којој је изграђен историјски и културни живот Запада је објективизација истине, поистовећивање истине са једном појединачном функцијом људске логике, функцијом која

знање своди на конвенционално "конзистентну", и према томе опште прихваћену употребу појмова, или још чешће, математичких односа.[6]

"Објективна" истина претпоставља "рационалност" као једини начин да се тумачи и уређује природна и историјска стварност. Истина више није нешто што се може достићи личним иступом и личним искуством, већ је то један целовити, затворени "систем" појмова и интелектуалних односа, који нуди коначно тумачење природне и историјске стварности, и то помоћу ауторитета, "аксиома", "принципа" и "закона" "научног" позитивизма. Овако истина постаје корисно средство и инструмент у рукама човека за покоравање света и историје рационализму потреба и жеља. Они који поседују "објективну" истину, уз помоћ "закона, принципа и аксиома научног позитивизма", и који је представљају и ауторитативно тумаче, исти су они који одређују "објективне" потребе и жеље целога друштва, коме ова истина треба да служи.

Када истина постане "објективна", то доводи до "непогрешивости" њених представника и тумача[7], и бирократских структура које обезбеђују њено "објективно" остварење. На тај начин се може оправдати чак и насилно потчињавање људи који се не слажу са видљивим ауторитетом догме. Институција свете Инквизиције, и мучење као метод истраге при суђењу јеретицима, концентрациони логори, психијатријске болнице за "преваспитавање" дисидената, слабљење свести од стране партијских вођстава, једнодимензионални синдикализам и организовано масовно испирање мозгова – све су ово последице које се не могу избећи при сваком коришћењу рационализма у служби религиозних, политичких, или било којих других "светих" циљева – и при сваком захтеву за објективизацијом истине. Хришћанска теологија Запада је та која је прва учила о "објективности" истине[8], па је тако без позивања на Тому Аквинског и Калвина немогуће тумачити тоталитаристички манир у коме се данас чак праве и рекламе: ми остајемо несвесни основа западног културног и историјског живота, који представља објективни доказ и намет о корисности Бога, Капитала, Пролетаријата или Револуције.

Изгледа да објективност и успешност социјалне етике у западном свету почиње са убиством самог циља коме она тежи, а то је могућност **заједничења или друштва**, могућност општег функционисања живота. Заједничење или друштво, лични односи који чине једну животну заједницу, не могу стварно постојати са истином као неком објективном чињеницом, када нема посебних личносних иступа ка тој истини, иступа који омогућавају особеност и слободу личности, што је потенцијал за успостављање односа. У доба када су права и обавезе појединца рационалистички регулисана, упркос мноштву "друштвених" система, "друштво" не постоји. На исти начин се постепено губи истина града, **полиса**, упркос томе што појединци постају политичнији. Наш заједнички живот се поништава у коегзистенцији анонимних појединаца, који живе паралелно и без икаквих контаката; а ови појединци су заточеници, спаковани у просторе модерних, "ефикасних" станова и мобилисани преко партија и класних група у потрази за индивидуалним правом на благостање (што, другим речима, значи потпуну самоћу). Они су "једнодимензионални" појединци чије су расуђивање и мишљење уобличили мас-медији, било партијском пропагандом или пропагандом потрошачког менталитета. Све стране живота ових анонимних маса – њихове границе потрошње, образовне могућности које су им отворене, и распон идеолошких утицаја на њих – регулисани су рационалистичким средствима. Ову регулацију најбоље, односно најефикасније, постижу управо технократе, који су усвојили учења кибернетике или неке друге "примењене" научне дисциплине.

Треба бити кратковид па не опазити како је ова потреба за рационалистичким и "ефикасним" уређењем, што је основна премиса социјалне етике западног човека,

неизбежно довела до тога да је управљање јавним пословима, другим речима политиком, у рукама технократа. То су људи *који поседују специј*ализовано знање потребно за овакво управљање, посебно код високо развијених и сложених механизама економије, равнотеже наоружања и контроле над онима који управљају војном силом. Одржавајући безличне и "ефикасне" структуре, технократска бирократија се осигурава и тако што негује потребу "масе" за идеализмом. Она то чини помоћу романтичних крилатица пореклом из претехнолошког доба, као што су демократија, парламентарна влада, слобода мисли и изражавања и слично, или, пак, користи аналогна, али нешто модернија открића, као што су анти-империјализам, нови економски поредак, светски мир, или моћ народу. А масе дају одушка својим емоцијама, аплаудирају онима који изричу ове крилатице, и о њима испредају легенде, или, пак, захтевају више демократије и "слободе", опијени утопизмом политичке мобилизације и "непосредне моћи човека да своју историјску судбину и будућност уобличава сопственим рукама", утопијом која се поново чини могућом преко рационалистичке регулације. Човек може поштовати, и чак се понекад и дивити чистом хероизму и пожртвовању који могу да прате овакву преданост политици, али га та трагична бесмисленост може и заболети: може га заболети и начин на који је човек отуђен и одстрањен од суштине своје егзистенцијалне истине, а да није свестан свога отуђења, и тако је он недвосмислено "антиметафизичан", али ипак подложан детињастим митовима и средњовековним очекивањима. Данас је политика обичан опијум за масе, и то нарочито интелектуалне масе, против метафизике.

4. Визије "опште среће" и њихова цена

Достигнућа западне социо-политичке "ефикасности" су већа него што је Европљанин деветнаестог века могао и сањати. Међутим, он није могао знати ни колика ће бити цена тих достигнућа. И управо због ове цене се, у земљама у којима су у целини остварени идеали социјалне етике западног човека – материјална удобност за све и не превише неправедна расподела добара, и даље остаје при томе да људи треба да се укључују у све радикалније политичко-социјалне покрете у тежњи за оним основним захтевима у вези са "квалитетом" људског живота и са питањем како сада спасти човека из механицистичке, слојевите организације његове "среће" као једног успешног потрошача.

Ова два супарничка система, који се međусобно надмећу у остварењу "опште среће", капитализам и марксизам, исказују скоро једнаку цену за увођење својих принципа у праксу. И управо та, практично јенака цена, открива нам у пракси како су ова два система заправо суштински подударна: имају исте полазишне тачке и премисе, заједничко порекло у западној метафизици, и заједнички корен у рационализму, што обавезно ствара непогрешиве ауторитете и тоталитаризам.[9]

Ово откриће до кога смо дошли размишљајући о цени која мора да се плати, можда је чак и болније од саме цене. Насупрот ужасу тоталитарних и империјалистичких структура капитализма, човек деветнаестога века је барем могао да постави конкретну наду и динамизам марксистичког покрета: марксизам се појавио као вест о радикалној промени људског друштва. То је била филозофија која је тежила да искорачи из апстрактног теоретисања, и постане динамично, дневно делање, које ће човеку пружити могућност да сопственим рукама уобличава историју, да скрха структуре угњетавања и отуђења, ослободи рад од робовања интересима олигархије, и покаже вредност материјалне стране живота, претварајући свет, његове природне изворе и његова добра у дар подједнако доступан свима.

Човек двадесетог века је био сведок часа у коме је марксизам своје принципе и амбиције спровео у пракси – видео је народни устанак 1917. у Русији, који је омогућио остварење марксистичке визије со-

цијалних промена. Међутим, са ценом која је изнуђена у име тих промена, постало је јасно да је, по самој природи свога теоријског порекла, марксизам подређен законима и премисама капиталистичког система. Испоставило се да је марксизам, да би постао политички чин и друштвени напредак, на путу да се потчини капиталистичкој методологији "ефикасности", што значи да централизоване бирократске структуре производног система постају аутономне. Он је морао да се подреди детерминистичким односима између рада и капитала, који људски "материјал" спуштају на ниво другоразредног чиниоца, без утицаја, који је потчињен потребама производње капитала – уз једну безначајну разлику да, у случају марксизма, капитал није у приватним него у државним рукама.[10]

Русија је морала да прође кроз најужаснија зла за која је историја икада знала: "архипелаг Гулаг" са десетинама милиона жртава, страхоте полицијске државе, принудна потчињеност религиозном обожавању оних на власти, и рушење свих облика права и слобода појединца.[11] Употребљена је окрутна војна окупациона сила како би се марксистичком идеалу покориле земље које су данас познате као "источни блок", а устанци радника и народа Источне Немачке, Чехословачке и Мађарске су угушени у крви. Ова ужасна и смртоносна цена је морала да буде плаћена, не зато да би се остварила марксистичка визија социјалне промене, него управо зато да би се она једном и засвагда уништила; како би се "велика совјетска отаџбина" пролетаријата претворила у типичну капиталистичку, империјалистичку суперсилу. Похлепа руске партијске олигархије за војном и економском моћи је прогутала мамац интернационалистичких идеала марксизма. Изигране су месијанске тежње за бескласним друштвом, пошто централизована бирократија неизбежно ствара своју сопствену круту аристократију. А како је руски модел савршено верно копиран широм света, данас више не постоји ниједна марксистичка група или покрет над којим народ има било какву контролу. Идеја послушности партији или непогрешивом вођству, рационалистичка концепција јединства и бирократски пут којим се она институционализује, су основне одлике марксизма у другој половини двадесетог века, и то су органске последице позитивизма и објективности, тих основних премиса свих облика западне социјалне етике.[12]

Што се теорије тиче, најзначајнији модерни облик у коме ова етика опстаје је левичарска критика марксистичке теорије и праксе, и потрага за динамичним облицима борбе за ослобађање човека од тираније аутономних структура технократске бирократије, како капиталистичке тако и марксистичке. Ова потрага је на упадљив и неочекиван начин оличена у спонтаним студентским покретима 1968. године у Америци, Немачкој, Француској, Италији и Јапану. То је било први пут да су, на један насилан и радикалан начин, и таквом жестином, под знак питања стављене постварене, угњетавајуће структуре социјалног живота на Западу.

Најистакнутији од свих ових покрета је, без сумње, био "Француски мај '68", који је изнад свега био оличење извесне нарочитости и посебности ових студентских немира. То је, истовремено, био и један од најопштијих устанака, који је раднике и сељаке ујединио са студентима, и тако постао најимпресивнија мобилизација народа и генерални штрајк у историји Европе. За само неколико сати, они су парализали целокупни "систем" социјалне организације, изазвавши застој свих механизама за њено функционисање. И све се ово одигравало у једној атмосфери спонтаности и импровизације, без унапред одређеног циља или неке рационалистичке организације. Они су без предумишљаја "окупирали" своја радна места и факултете, и изразили извесне претензије на места и објекте који су испуњавали њихов свакодневни живот – тражили су их од неутралних структура и безличних посредника који су њима неуспешно управљали.[13]

Ови захтеви су поседовали романтизам без премца, који је био изражен кроз такве антирационалистичке слогане[14] да је све то више личило на метеж неке прославе или народног вашара, иако је овај бунт свакодневно плаћан крвљу. И опет, типично је да су баш институционализовани, бирократски представници "народа", дакле комунистичка партија и синдикати, издали а на крају и изиграли овај бунт: револт је био угушен првим рационалистичким маневрима политичке стратегије, али и безобзирном силом неизбежне државне интервенције, која је требало да сачува "ред" и "сигурност".

Лекција коју је пружио мај '68. је била трауматична; она је озбиљно протресла западна друштва и оставила белег на њиховом животу. Први пут је талас оспоравања превазишао утилитаристичке захтеве и институционализоване представнике ових захтева, и на светлост изнео "етичко" разумевање живота, које није ограничено потрошачким благостањем или утопизмом тоталитарног "раја". И управо је овај осећај живота ослобођеног механицистичке рационализације оно што и даље негују теоретичари "метамарксистичког" трагања.[15]

Међу представницима овог трагања је и Грк Корнелије Касторијадис, који је своју сумњу усмерио на саму основу онтологије на којој се заснива западњачки начин живота и организације. Сматра се да је он одиграо значајну улогу у теоријској припреми климе која је изродила "Француски мај '68".[16] У својој књизи "Имагинарна институција друштва" ("L'institution imaginaire de la société") Касторијадис у кратким цртама објашњава како су структуре капиталистичког система постале аутономне, и како је пропала марксистичка визија, позивајући се на њихово заједничко "метафизичко" полазиште из исходишне основе коју он назива "грчко-западна" цивилизација.[17] Ова онтологија објективизира битије у интелектуалну датост, у један неизбежно битни појам који, према томе, окамењује историјско и друштвено остварење битија, тј. функционисање знања, развитак науке и начин организовања живота, у коначне аспекте поједностављеног логичког идентитета, и на крају у институционализоване објективне облике и круте структуре. У изузетно проницљивом образложењу, користећи практично све области модерних знања, Касторијадис указује на арбитрарни и конвенционални карактер ове "детерминистичке" онтологије и објективизације битија која из ње проистиче, супротстављајући јој податке које стално добијамо како из научних истраживања, тако и из историјског искуства, и који истичу управо ту "суштинску" недетерминисаност природног, историјског и друштвеног "постојања" (**"becoming"**). Он закључује предлогом да се објективизација појма битија у логички и интелектуални идентитет, и поистовећење постојећег са његовим коначним смислом и суштином, замени разумевањем појма **битије** као **постајање (being as becoming)**. То је тежња и покрет динамичног остварења, који сачињава битије и који се не може ограничити на неки одређени суштински идентитет, па тако не може бити подређен a priori принципима и законима конвенционалне логике, већ се једино може тумачити преко **имагинарног елемента,** који је неодређено уобличен кроз социјалну коегзистенцију, и истовремено ствара динамику за промену друштвеног живота.

Социо-политичке, а онда и "моралне" последице Касторијадисових онтолошких теорија сигурно захтевају обимно проучавање и разматрање, иако ће његова гледишта вероватно бити темељније осветљена и разрађена у делима која ће се тек појавити. Изузетно кратак приказ његових становишта овде служи само као увод у следеће питање: да ли се "објективна", или "холистичка", или "општа" теорија динамичне недетерминисаности битија заиста своди на трансценденцију статичне "објективности" западне метафизике? Холистичка теорија неизбежно живот потчињава сопственим општим, па према томе и шематским ограничењима, чак и када претпоставља динамичну неде-

терминисаност живота, и слободу и особеност који тај живот рађају. А теорија динамичне недетерминисаности живота **јесте** холистичка када не постоји **хипостатички** носилац те слободе и особености, односно, када слобода и особеност не представљају нека достигнућа, већ су објективна датост. Што се тиче замене "суштинског идентитета" структура историјског и друштвеног живота недетерминисаним динамизмом "имагинарног елемента" који уобличава ове структуре, и тумачења **битија** као **постајања**, не постоји ли можда опасност да нас то води у неохегелијанизам, који недетерминисано "постојање" претвара у метафизички апсолут, и да нам се може догодити да се приклонимо безличном "динамизму" масе, и да га чак и митологизирамо? И где је ту, у оквиру ове понуђене динамичне недетерминисаности друштвеног и историјског "постојања", простор за људске промашаје и "грех", за егоцентрични пут којим човек себи подиже утврђења у безбедним облицима конвенционалног идентитета, у ефикасности опредмећених структура или у ауторитету препоједностављених механицистичких теорија?

Ова питања нас, међутим, доводе до оне области истраживања која нас овде превасходно занима, и која се помаља из везе између социјалне и политичке етике и онтологије – а ово истраживање нас враћа на наше почетно питање о социјалној етици православне Цркве.

5. Онтолошка чињеница заједничења и њено егзистенцијално остварење

Етос Цркве је заједнични или "социјални" етос, и тај заједнични етос Цркве се поистовећује са онтолошким смислом њене истине, дакле истине живота као заједничења. Заједничење чини живот; егзистенција је догађај заједничења. "Сврха" егзистенције и "извор" живота није битије-по-себи, битије не представља неку апсолутну категорију per se, него божанско, тројично заједничење хипостазира битије као чињеницу живота. За Цркву је заједничење **онтолошка** чињеница: не последица те онтолошке чињенице, већ чињеница суштинска за битије. Историјска чињеница да људи живе заједно у групама и феноменологија онога што се зове "заједнични" или "социјални" живот – политичка, друштвена, економска и управна организација људских група – само је један израз ове чињенице.

Заједничење чини живот: оно, такође, чини и етос живота, динамику живота, подстицај и искорак ка остварењу живота. Феномен назван "заједнично постојање" ("comunal becoming") – историјска или "објективна" димензија заједничења – изражава и приказује онтолошку чињеницу заједничења, наравно; али, тиме се не исцрпљује **етос** заједничења, **начин** на који се живот егзистенцијално остварује као заједничење. Уколико онтолошку чињеницу заједничења учинимо коначно објективном у њеној историјској, феноменолошкој димензији, тада остајемо ограничени метафизиком конвенционалних интелектуалних идентитета; ми једноставно идеју "заједничења" стављамо на место појма битија-по-себи као суштине.

Уколико је заједничење онтолошка чињеница, а не неки суштински, интелектуални појам који објективизује историјску појавност, онда то претпоставља да оно поседује динамично, егзистенцијално остварење – да мора постојати **хипостатички** носилац могућности за заједничење, а то је сваки члан заједнице или друштва. А могућност за заједничење претпоставља и могућност за не-заједничење, што значи да претпоставља слободу као одређење чина заједничења. То, истовремено, претпоставља и разликовање могућности за заједничење; свако ће учествовати у заједничењу, у друштву, на особен начин. Динамично, егзистенцијално остварење заједничења – заједничења као егзистенцијалног достигнућа, а не као неке "објективне" датости – изражава особеност хипостатичког носиоца могућности за заједничење.

На овај начин слобода и особеност **одређују** онтолошку чињеницу заједничења; нема заједничења без слободног и особеног учешћа у њему. Ово је **етичко** одређење чињенице заједничарства: остварење живота као заједничења поседује етичку динамичну недетерминисаност која је непомирљива са било каквом одређеном релацијом идентитета, било каквим шематским или законским одређивањем заједничења, јер се чин заједничарства одређује слободом и особеношћу чланова који заједничење **постижу**.

Динамична недетерминисаност заједничког живота, и чињеница да су слобода и особеност **етичке** одреднице за онтолошку чињеницу заједничења, нису закључци изведени из силогизама или апстрактних принципа који нам омогућавају да створимо један логички, холистички поглед на понуђену стварност историје и друштва. Слобода и особеност су хипостатичко остварење живота, егзистенцијална чињеница личности. Личност је хипостаза егзистенцијалне могућности за живот, живот који чине заједничење и ступање у односе; али, она представља и хипостатичку могућност за одбацивање заједничења и отуђење живота. Слобода личности хипостазира живот и онтолошку чињеницу заједничења. Али, то јесте слобода, егзистенцијални догађај самоостварења личности, јер је личност у стању и да негира себе; да егзистенцијално одбаци живот, да заједничење замени индивидуалним опстанком и егоцентричном самодовољношћу, да живот отуђи у неку конвенционалну коегзистенцију. Ова коегзистенција једноставно баца вео рационализма преко претње за индивидуални опстанак, коју представља независан захтев "другог" за индивидуалним опстанком, и преко егзистенцијалне **удаљености** хипостазе "другог", када он престане да буде у заједничењу и постане појединац.

Само онда када се заједничење види на овај начин, оно није нека објективна датост, већ лично егзистенцијално достигнуће аутентичног живота. Динамична недетерминисаност заједничног "постајања" може представљати слободу и особеност као "објективне" појмовне одреднице људске коегзистенције; али, ова "објективност је само једна интелектуална концепција која апстрактну композицију изводи из историјских података, док је сама личност човека она стварна област у којој се слобода и особеност егзистенцијално остварују као догађај заједничења или као неуспех да се оно оствари.

Према томе, контрадикторно је говорити о објективној примењивости "заједничне" или "социјалне етике", пошто се етичка димензија чињенице заједничења или друштва, и њено динамично остварење, може проценити искључиво унутар оквира слободе личности. Када год се могућности за етичко, динамично остварење заједничења остварују изван области личне егзистенције, која је хипостатички носилац ових могућности, тада се неизбежно ствара неки облик заједничења без супстанцијалне, хипостатичке основе, и имагинарни и апстрактни облици заједничења који су туђи животу и његовом егзистенцијалном остварењу. А када покушамо да ове, животу туђе облике, наметнемо конвенцијом или принудом, и да "створимо" заједничење "одозго", намећући своја програматска ограничења и рационалистичке законе, или користећи нестварне каноне слободе и правде или неких других објективних "вредности", ми тада осакаћујемо живот и мучимо човечанство.

Ако, пак, под термином "социјална етика" подразумевамо теорију, програм или кôд, који за циљ има "објективно" побољшавање заједничког живота људи, "објективну" промену структура и предуслова за њихову коегзистенцију, и боље уређивање "објективних" односа који људе организују у групе – ако се тим циљевима тежи независно од особености и слободе личности, а то је област у којој се ти циљеви динамично и егзистенцијално остварују – онда је сигурно да Црква, све док је верна својој онтолошкој истини, не може да изложи једну такву етику, нити се са таквом етиком може сложити.

Тешко да је потребно нагласити да **лично** егзистенцијално остварење живота као догађаја заједничења ни најмање не значи бекство у индивидуалну или субјективну етику, нити поистовећивање етоса или морала коегзистенције људи са укупним збиром "врлина" које постижу појединци живећи заједно: разлику између **индивидуе** и **личности** смо непрестано истицали на претходним странама. И заиста, сама идеја "индивидуе" искључује онтолошко виђење чињенице заједничења: она ограничава битије на "затворени" стварни идентитет постојећег битија и његових особина као феномена. Због тога се индивидуална етика суштински не разликује од холистичке етике, етике општих правила и принципа за организовање заједничког живота. Поред свега тога, оно што обично подразумевамо под термином "индивидуална етика" је "објективна" етика, објективизација живота у оквиру датих вредновања понашања – категорија понашања претворених у ентитете по себи. Идеје да ћемо постизањем моралног "побољшања" појединца имати као последицу морално побољшање заједничког живота, и идеје да постизање моралног "побољшања" у организацији, структурама и принципима заједничког живота као последицу има "срећне" и "моралне" појединце, претпостављају исто феноменолошко тумачење живота и његове стварности као заједничења. Такво тумачење нема везе са егзистенцијалном пустоловином људске слободе, или са егзистенцијалним достигнућем живота као заједничења.

6. Заједнична динамика покајања

Црква је чин заједничења и његово динамично остварење. Истина Цркве је једина онтологија чињенице заједничења, онтологија која биће поистовећује са личношћу, дакле, са егзистенцијалним остваривањем живота као заједничења. Ово остварење је један динамични, етички догађај. Заједничење је за Цркву етичко егзистенцијално достигнуће. Етос, "моралност" Цркве је истина заједничења. Етика Цркве је заједничка етика, социјална етика.

Онтолошки садржај црквеног заједничног етоса не оставља простор за компромис са религиозним, политичким или идеолошким етичким системима и друштвеним организацијама које чин и етос заједничења одвајају од његовог предуслова у личној слободи, и од динамичног егзистенцијалног остварења заједничења у оквиру личне особености. Овде се не ради само о неспојивим вредносним судовима, већ и о неспојивим онтологијама. За Цркву, третирати слободу као предуслов за остварење чињенице заједничења не представља неки "принцип" у њеном систему вредности. То је претпоставка за верност егзистенцијалној истини човека, његовом истинском начину постојања. Свака визија или тежња која превиђа или нарушава личну слободу, чак и визија "раја" опште среће, порицање је егзистенцијалне истине и, према томе, уништење живота, узрок отуђења и мучења човека.

Црква слободу поштује и цени, не само као остварење заједничења, већ и у облику личног неуспеха да се заједничење постигне. Поштовање човековог неуспеха да оствари живот као заједничење је поштовање његове слободе; тако се слобода афирмише, не као нека "вредност" или законско "право", већ као егзистенцијална истина човека. Ова афирмација слободе има практични значај, јер Црква прихвата грешника, личност која је погрешила, и преображава његову погрешку у догађај заједничења кроз покајање. **Етички "парадокс" Цркве, који је чини радикално различитом од било којег етичког система или друштвене организације, у начину је на који она одриче било какав објективни, процењиви предуслов за учешће појединца у заједници. Само лична динамика љубави може спасти слободу и обликовати заједничење из неуспеха да се оно постигне. Догађај који чини Цркву је динамични чин прихва-**

тања човека у његовом промашају, и "калемљење" тог промашаја у заједници свих Светих; то је слобода љубави, "апсурдност" љубави која одбацује све рационалистичке критеријуме за учешће у животу заједнице: "Она прима последњег као првог; милује последњег и угађа првом. Једноме даје, а другога дарује. Прихвата рад и поздравља труд; хвали дело и похваљује намеру."[18]

7. Евхаристијско полазиште за преображај у друштву

Социјална етика Цркве нема за циљ "побољшање" објективних услова и структура заједничког живота, нити "побољшање" особина појединца. Њен циљ је да омогући да живот делује у безграничном простору личне слободе, слободе која се егзистенцијално може остварити само као догађај заједничења. Овај јединствени критеријум за црквени етос значи најрадикалнији и најреволуционарнији обрт конвенционалних канона моралног понашања: он означава динамичну недетерминисаност живота ослобођеног од робовања објективности и индивидуализму. По овом критеријуму је могуће да, у оквиру организоване коегзистенције, трпљење тираније, неправде и угњетавања буде достигнуће слободе, и остварење заједничења. На исти начин, устанак против тираније и угњетавања може бити достигнуће самопорицања и изузетан ризик љубави, догађај слободе и заједничења.[19] У сваком случају, о исправном и погрешном, о добру и злу се може судити само мером остварења слободе, које је жртвена самотрансценденција и борба за постизање заједничења.

Догађај који чини црквено заједничење – евхаристија, осветљива и оличава меру и стандард за заједнички етос Цркве. Евхаристија је живот као заједничење – не неки апстрактни живот, већ предуслов земаљског живота. Она је пре хране, тог предмета задовољства који, иначе, раздваја живот. У оквиру евхаристије, дневно прехрањивање је учествовање у Христовој жртви, учествовање у смрти индивидуалних потреба и захтева, која уздиже живот до чуда заједничења. Евхаристијски хлеб и вино су Тело и Крв Христова, стварност Његовог богочовечанског јестаства (природе), учествовање и заједничење у Његовом начину постојања. То је плод или квасац живота којим се сваки аспект, свака активност људског живота преображавају у могућност за заједничење и у догађај заједничења. Када људи живе жртвеним етосом евхаристије, он на један мистичан, светотајински начин преплављује економију, политику, професионални живот, породицу и структуре јавног живота, и то чини са динамичном недетерминисаношћу која је изван домашаја објективног предодређења. Она их преображава – мења њихове егзистенцијалне претпоставке, уместо да их просто "побољшава".

Још одређеније, ехваристија сумира начин егзистенције који своје социјално остварење налази у аскетизму Цркве. Као што смо видели у претходном поглављу, аскетизам није неко индивидуално вежбање воље, нити мазохистички став према људским потребама и жељама, већ могућност за заједничење и чин заједничења. Аскетизам Цркве за циљ има потчињавање индивидуалних, биолошких жеља апсолутном првенству личних односа и заједничењу. Искуство истинског заједничења међу људским бићима, као сусрета личног расуђивања и смисла природне стварности и откривање личног Бога у историји, захтева аскетску самотрансценденцију индивидуалности и стварност личног односа и саможртвовања.

Могло би се отићи и даље, и тврдити да аскетизам, као социјална и практична примена истине Цркве, представља и један радикални морал, и социјални и политички став и делање. Радикалан, због тога што непосредно и делатно поткопава холистичке системе индивидуалистичког утилитаризма и њихових тоталитарних механизама. Ове системе не угрожавају револуционарни покрети и идеје, који су

брижљивом довитљивошћу задржали истоветну "логику" тих система. Холистичке системе угрожава једино егзистенцијални став, егзистенцијално делање, које даје апсолутно првенство достизању **личне** истине човека. Не предност "развоју" индивидуе нити образовању и "неговању" друштвеног јединства, већ достигнућу личне особености: особености динамично остварене на граници слободе и греха, у опиту самотрансценденције љубави, у откривању и буђењу личног расуђивања и смисла стварности света, и у сусрету са личним Богом откривеним кроз историју.

Овај егзистенцијални став и дело представљају радикално порицање хипнотичке илузије потрошачког благостања. Он не пристаје да своје бављење политичким проблемима ограничи на капиталистичко-марксистичку поларизацију,[20] и на питање да ли потрошачке потребе у принципу треба задовољавати кроз конкуренцију или кроз државну контролу. Он не пристаје да затвори политику у оквире нељудске механизације аутономне економије, и одбацује насиље индустрије над живим телом света у име потрошачке похлепе.

Ово је став и дело православне традиције и православног живота. То је динамика друштвеног преображаја, оличена у евхаристијској заједници, епархији или парохији. Када епархија или парохија обликују истинско еклесијално заједничење, онда то динамично и органски води ка преображају масовне коегзистенције у заједничење личности. Тако се обезбеђује основа социјалне правде, и то не пуке рационалистичке, већ истинске; рад се ослобађа робовања потребама, и преображава у лични однос, будећи стваралачку особеност сваког људског бића. Исправним функционисањем евхаристијске заједнице ствара се таква политика која служи егзистенцијалној истини и аутентичности човека, таква наука која човековом односу према свету нуди разлог и смисао, и таква економија која живот не потчињава већ му служи.

8. Заједнични етос евхаристије и његов културни израз

У данашњем технократском друштву нормално изгледа постојање супарничких мрежа међународних власника крупног капитала; потребе производње и потрошње су аутономне, њима је потпуно подређен развој машина, и политичка моћ је неизбежно тоталитарна. У оваквим оквирима, причати о социјалном динамизму евхаристијске заједнице изгледа у најмању руку као романтична утопија или поетска носталгија. Чак и ако је историјски овај динамизам некада у извесној мери био остварен, то ипак, сасвим сигурно припада прошлости.

И заиста је, историјски гледано, ширење утицаја црквеног заједничног етоса—социјалног динамизма евхаристијске заједнице—искључиво било ограничено на руралне, или ране урбане стадијуме заједничног живота. Византија је, вероватно, једини пример таквог утицаја. Средњовековна западна друштва, којима је доминирао феудални систем[21] са изразито оштром класном поделом,[22] онемогућавају нам да говоримо о евхаристијској заједници која се динамично протеже преко целокупног друштвеног живота и културе. Ова су друштва сигурно била организована на религиозним основама, али су имала врло мало или нимало везе са приматом личне особености и слободе која чини евхаристијски етос заједничења.[23] Насупрот томе, у Византији имамо народну културу која у сваком свом изразу и манифестацији открива апсолутно првенство истине личности, и пут којим се живот литургијски артикулише, поставши тако догађај личног заједничења.

Ово није место на коме ћемо показати како су у византијској цивилизацији уметност, економија, политика и право изражавали однос према животу и заједничном етосу Цркве; како су чували литургијско разумевање света, историје и стваралачке "речи" или расуђивање о човековом односу према стварима, расуђивање које произлази из подређености индиви-

дуалне арбитрарности хармонији и мудрости света.[24]

Можемо једноставно да закључимо да је, током хиљаду година, Византија остваривала динамично делање евхаристијског заједничења на просторима насељеног света, **икумене** (васељене). У Византији, **икумена** преузима мистичну дубину и динамични смисао речи **proslima**, "прихватање људске природе", како је овај термин употребљен у халкидонској христологији. Концептуално средиште **икумене** је Црква, као врхунска појава Премудрости Божје која је створила свет, испуњење историјског и динамичног настављања догађаја Божјег Оваплоћења, где Он прихвата бесловесност природног човека да би је преобразио у словесни принцип односа и заједничења, у архетипски град, у Царство Божје.

У оквиру овог процеса се брзо и снажно јавља разлика између лепоте личног живота у заједничењу, и ирационалних нагона природног варварства. Али, тај процес је истовремено и неограничен, како би сировост и неред хорди, које су изван овог заједничења, били прихваћени и накалемљени у литургију живота. Византија је, у свим видовима свог историјског и културног живота, прихватала све што је природно, бесловесно или просто, и преображавала га у заједничење, свету историју и богочовечанску заједницу – у Цркву.

Са падом Византије није нестао и социјални динамизам евхаристијске заједнице; он се једноставно са граница насељеног света сажео на границе друштвеног и културног живота Ромеја, хришћана под отоманским ропством. Током четири века су локална управа, локално правосуђе, посао и повереништво, удружења и еснафи грчког Истока под турском влашћу радили на начин који је откривао литургијску структуру заједнице, примарност личних односа и тежњу ка врлини заједничења. Литургијска структура поробљене грчке заједнице се, једнако јасно, изражавала кроз гостољубље, народну песму, плес, фолклорне костиме, архитектуру и иконопис. Све ове манифестације живота и уметности показују један културни ниво и етос какав је био недостижан у каснијим временима, једну праву парадигму социјалне организације, и редак сензибилитет у народу, упркос одсуству формалног образовања.

Оно што обезбеђује основу свих видова друштвеног живота је управо етос **личног** живота и односа, и потпуно искључивање било какве безличне, рационалистичке организације. Ми данас морамо да будемо изразито образовани, можда чак и да се упустимо у нарочито проучавање, како бисмо схватили или макар следили запањујући ниво културе тог униженог хеленизма. Ипак, познато је да у то доба ово није био ниво само неколицине зналаца, већ једна општа манифестација народног сензибилитета, све до последњег села и манастира. Из потреба народа и његове врлине родио се начин на који је деловао живот заједнице током турске окупације. Тај живот је био производ етоса народа, а не измозганих теоријских принципа и аксиома. Исто тако, производ народног етоса је била и њихова сасвим оригинална и права уметност, њихове песме, плес, костими и њихови празници.[25]

Слободни етос поробљених Ромеја остаје модел друштвеног остварења који поштује непоновљивост и јединственост личности и манифестује литургијско јединство људске коегзистенције. Врхунац овог јединства је празник. Живот заједнице постаје део евхаристијског циклуса светковина у црквеном животу, и свакодневна победа Цркве над бесловесношћу времена и над изопаченошћу. Традиционални грчки празник је увек у средишту имао црквени спомен на неког свеца; то је увек била светковина. О овом еклисијалном догађају су се људи сабирали, певали, плесали и јели заједно. Нестајале су разлике и неспоразуми; људи су изражавали своју љубав, и оснивале су се нове породице. **Све до данас, ниједан облик социјализма, нити било који рационалистички организован народни покрет, није успео да поврати ову праву димензију народног празника, нити да одговори на**

човекову дубоко усађену потребу за празником.

9. Једини програм – реконструкција парохије

Данас, међутим, овакво социјално и културно остварење литургијског етоса у православној Цркви изгледа само као једно носталгично сећање. Ипак, пре него што закључимо да је социјална димензија евхаристијске заједнице у наше доба чиста утопија, постоји још једно питање са којим треба да се суочимо. У модерним временима смо сведоци промене у структурама и премисама друштвеног живота; прешли смо пут од ограничене заједнице личних односа до безличне, масовне коегзистенције, од стваралачког рада до аутоматизоване производње, и од личне потребе до вештачких мајсторија потрошачке похлепе. Да ли ова радикална промена у начину живота човека доводи чак и до искривљења стварности евхаристијског сабрања верних? Да ли она отуђује и разара и саму егзистенцијалну чињеницу личног заједничења у телу Цркве? Да ли она потире и динамично протезање евхаристије на све видове друштвеног живота?

Сви ови симптоми нам не остављају другу могућност осим да одговоримо потврдно. Да; потрошачка култура, култура мас-медија вести и забаве, масовни производни системи, стамбени блокови за заједнички живот људи en masse и организовани масовни захтеви – показало се да је све ово неупоредиво снажније од културе и етоса евхаристијског заједничења. Сви ови непосредни докази нам говоре да је, барем у данашњим великим градовима, евхаристијска заједница извитоперена у безлично, масовно религиозно окупљање. Парохију чине хиљаде људи, често и десетине хиљада, и ту не постоји лично заједничење, нити осећај припадања једном Телу. Људи се у храмовима не сабирају да би чинили Тело Цркве, да би манифестовали и остварили истински живот и заједничење личности; они долазе да задовоље своје индивидуалне религијске потребе, и да се моле као појединци, упоредо са остатком заједнице, можда чак и усамљенији него на неком спортском терену или у биоскопу.

Истовремено, изгледа да су осовина и циљ литургије скренули са учешћа у Телу Христовом и приступа Чаши јединства верних, и да се сада састоје од слушања моралистичких проповеди које нуде рецепте за социјално понашање. Осећај за мистично јединство, оно јединство које чини начин постојања Цркве и спасења човека, често је толико атрофиран да скоро и не постоји, па се поставља питање у којој мери евхаристијско сабрање данас и даље чува истину универзалне Цркве, и пуну могућност живота изван изопачености и смрти. Све док је парохија извитоперена, или чак и стварно укинута и замењена неким организацијским безличним разумевањем Цркве (или "хришћанства") као "религијске" институције аналогне осталим конвенционалним средствима за заједнички живот, то значи да Црква губи свој идентитет; постоји опасна забуна око предуслова за спасење, а црквени заједнични етос је лишен своје снаге.

Тешко је замислити могући културни развој и динамичне промене у технолошки развијеном друштву, које би се одиграле да у срцу тог друштва постоје литургијске заједнице и да је сачуван квасац за друштвени преображај – а то је евхаристијско остварење црквеног заједничног етоса у парохији. **Социјална и историјска димензија црквеног етоса није нека димензија морала или идеолошког утицаја на масе који је рационално планиран; то је промена у начину на који људи живе заједно, промена која је стварна и егзистенцијална, па се према томе опире објективном дефинисању.** Ова промена своје полазиште и своје средиште има у евхаристијском телу парохије. Истина Цркве, реалност спасења, ослобађање од греха и смрти, противречност апсурда у животу и историји, динамично прилагођавање организационих структура за-

једничког живота личној особености и слободи – све ово јесте евхаристија оваплоћена у телу парохије. Литургијско јединство верних, било под каквим условима и било у којим институцијама, мрежама и структурама полазиште је за преображај масовне коегзистенције у заједничење личности, у друштво; за достизање социјалне правде, а не само програм о томе; за ослобађање рада од робовања механизованим потребама и за преображавање рада у лични однос, у догађај заједничења. Формална идеја о "свештеном" карактеру политике, пророчком карактеру науке, човекољубивом карактеру економије, и мистичном карактеру породице једино може заблистати животом евхаристијског тела парохије. Без парохије је све ово теорија, наивни идеализам и романтична утопија. У оквиру парохије, то постаје историјска стварност, непосредна могућност и конкретно искуство.

Изгледа да су данас институционализоване црквене организације потпуно подређене "спољашњој" култури, култури утилитаризма и ефикасности, индивидуалне логике и индивидуалне етике; међутим, то не значи да је етос евхаристијског заједничења немогућ у оквирима модерног друштвеног живота, као што ни отуђење сексуалне љубави у том истом друштву не значи да људи више нису у стању да буду истински заљубљени. Евхаристијски етос се у данашњем друштву не упражњава и не манифестује, али би било произвољно из овога закључити да се никако не може достићи егзистенцијално остварење таквог етоса. Управо нам врлина егзистенцијалног динамизма евхаристијског етоса омогућава да распознајемо личну слабост оних који тај етос данас представљају, и њихов неуспех у остваривању и манифестацији његових социјалних последица.

Остваривање евхаристијског етоса у друштву не спречава неки "објективни" фактор – прелаз са руралног на технолошко друштво, или нарочит начин на који су структурирана модерна "развијена "друштва. Никаква објективна чињеница не може укинути егзистенцијалну могућност за остваривање живота личним путем. Једино хотимична издаја ових могућности – човеков **грех**, његов неуспех у остваривању своје личне особености и слободе – може објснити зашто је данас у историјском смислу хришћанска Црква нéма у области друштвених послова. Ово не значи да треба да превидимо велика лична искушења са којима се суочава сваки хришћанин у оквирима нашег модерног потрошачког начина живота, у култури која скоро искључиво кореспондира са човековом безличном, инстиктивном природом – са његовом аутономном потребом да поседује, да чулно ужива и да заборави на свој морал.

Ако би, макар у изолованим случајевима, неки епископи одлучили да се врате евхаристијској истини и идентитету Цркве, што би значило поновно устројавање парохије као једног тела са органским јединством, онда би се историјска и социјална димензија црквеног етоса убрзо појавила у култури и остваривала нарочитим путем. Тај пут би представљао живо остварење, па се, према томе, не би могао одредити објективно или a priori; а ово би се дешавало чак и усред свемоћних економских и политичких мрежа које доминирају модерним животом. Поновно устројавање парохије значи, у првом реду, остварити локалне евхаристијске заједнице строго ограничене величине, како би заједничење и однос међу вернима, и њихово заједничење и однос са парохом, били заиста могући. Али, то није све. Евхаристијска заједница није само нека аритметичка јединица која је велика онолико колико непосредно лично упознавање и контакти дозвољавају. Она је првенствено заједница живота; она подразумева динамични осећај припадања једном Телу, и извесну веру у истину о "истинском животу", који јесте заједничење у љубави и саможртвовању, остварење тројичног прототипа живота. Иза тренутног разарања парохије њеним увећавањем, лежи скривен индивидуализам културног оквира нашег живота, и пијетистичка представа о индивидуалном спасењу.

У крајњем случају, међутим, чак би и пуко смањење величине парохија могло да буде први корак ка свести о евхаристијској истини Цркве, и полазиште са кога бисмо, на крају, могли достићи практичну теолошку свест о себи као евхаристијској заједници. **Ради свега овога би требало да се неки епископи упусте у ризик и да схвате да они сами, без евхаристијских заједница окупљених у једно Тело заједничења, носе само титулу, али не и стварни епископски положај. Они су тада, ма како узвишени, ипак само административни чиновници у једној конвенционалној институцији без суштинског оправдања, без обзира на бројне "харитативне фондације" које су можда покренули.**

Смањење обима евхаристијских заједница неизбежно значи и њихово умножавање, и могло би да значи и постепено нестајање професионалног свештенства. Неки прикладан члан евхаристијске заједнице може примити благодат свештенства и преузети дужност пароха, док би и даље својом приватном професијом зарађивао за живот. Нема сумње да професионално свештенство има извесних предности за црквени живот, али, нарочито у данашњем социјалном секуларистичком окружењу, раскид са професионалним свештенством би нам могао значајно помоћи да се ослободимо идеје о Цркви као конвенционалној институцији са професионалном јерархијом која "служи религиозним потребама народа". Губитак професионалног свештенства никако не би омео повратак евхаристијској основи црквеног живота, већ управо има примарни значај за социјални динамизам данашње Цркве. То би нам помогло да црквену организацију ослободимо менталитета и ограничења на "институцију" која је подређена односима економске зависности и канонима професионалног понашања. Када презвитер евхаристијског сабрања престане да зарађује за живот служећи као свештеник, он тада не изражава ништа друго осим истине и искуства своје литургијске заједнице; он тада више није професионални представник једне институционализоване организације која га издржава. Свештенство тако поново открива свој благодатни карактер, а евхаристијска заједница свој мисионарски динамизам.[26]

Наравно, увек постоји мноштво спремних приговора који се заснивају на практичним потешкоћама за повратак евхаристијској хипостази Цркве и за поновно успостављање малих парохија. Међутим, наш покушај да се бавимо овим проблемом не може се зауставити на овим потешкоћама, ма какве да су, јер је ово питање истине Цркве, питање спасења човека од тираније бесловесног и од смрти. Поновно успостављање евхаристијске заједнице као средишне осе црквеног живота несумњиво значи одрицање од централизоване институционализације Цркве као организације која се данас прихвата таква каква је, а то није нимало лак задатак: то значи да заиста морамо да укинемо погодности које пружа "ватиканизација" Цркве.[27] Поновно успостављање евхаристијске заједнице, међутим, не представља само један од многих проблема са којима се Црква суочава, чак и ако му се не одриче да је најозбиљнији. Будући први међу свим проблемима, он представља сâм предуслов за истинску егзистенцију Цркве; представља верност Јеванђељу спасења и практичну објаву истине спасења. Када се једном схвати да су евхаристијска теолошка самосвест Цркве и њено оваплоћење у парохијској заједници апсолутно примарни, тада никаква потешкоћа не може спречити суочавање и решавање овог проблема.

Заједнички етос Цркве није нека апстрактна етичка теорија, нити систем вредности који је кодификован у заповестима. То је чин евхаристије и њено протезање на универзалне димензије живота, динамично остварење личне особености и слободе у контексту сусрета људског напора и Божје Благодати.

Напомене

[1] "Треба да усмеримо своју пажњу на историјску везу између етичког аскетизма и економског развоја, која је саставни део прогресивног остваривања живота. Ова веза није значајна само на историјском нивоу,... већ је од опште важности, будући да је одредила и саму судбину света." У:Julien Freund, "L'éthique économique des réligions selon Max Weber", **Archeives de sociologie des religions** 13 (26), 1968, p. 13.

[2] "Како је економско, политичко и културно расуђивање одавно освојило сопствену слободу, захтев вере функционише сада само као накнадно оправдање онога што је већ без ње постигнуто. Захтев Цркве за ослобођење световних система од њихове световности... данас је постао узалудан." У: Jürgen Moltmann, **Kirche in der Kraft des Geistes,** Munich, 1975, p. 190.

[3] "Стиче се утисак да хришћанство више нема шта да каже осим 'Љубите и чините шта хоћете', и да нема више ништа коначно и безусловно да објави у нормама доброг понашања које стварају добар живот и опште добро." У: A. Vidler,**The Church in an Age of Revolution,** Penguin Books, 1976, p. 279.

[4] "Црква не може да остане неутрална, већ се мора снажно заузети за социјалну правду. Без намере да судимо о нашим претходницима – папама, бискупима и свештеницима – морамо да признамо да нас је наша заокупљеност потврђивањем ауторитета и одржавањем социјалног реда омела у томе да схватимо да овај тзв. ред представља услојавање неправде, уз нашу пасивност према угњетавању. Ми смо оправдали Маркса када је рекао: 'Религија је опијум за народ'. Свима који су угњетавани – онима из сиромашних, као и онима из богатих земаља, понудили смо опијум за народ." У: Don Helder Camara, Au Synode des Evêques, Oct. 1974; Dorothée Sölle, **Atheistisch an Gottglauben,** Olten, 1969.

[5] Из обимне библиографије о овој теми, видети, на пример: Francois Biot, **Théologie du politique. Eléments de réflexion,** Paris, 1972; Alan Booth, **Christians and Power Politics,** London, 1961; René Coste, **Les dimensions politiques de la foi,** Paris, 1972; André Dumas, **Théologies politiques et vie de l'église,** Lyion, 1977; Altredo Fiarro, **The Militant Gospel: An Analysis of Contemporary Political Theologies,** London, 1977; Joseph Hromadka, **Der Geschichte ins Gesicht sehen. Evangelische und politische Interpretationen der Wirklichkeit,** Munich, 1977; Juan Luis Secundo, **Liberation of Theology,** New York, 1976; Gustavo Gutierrez, **Théologie de la liberation Perspectives,** Brussels, 1974; Siegfried Widenhofer, **Politische Theologie,** Stuttgart, 1976.

[6] "На Западу већ неколико векова постоји ова необична имагинарна представа према којој је све 'рационално' (и особито, математично), дакле, све је суштински исцрпно; а циљ знања је господарење и поседовање над природом." У: Cornelius Castoriadis, **L'institution imaginaire de la societé,** Paris, 1975, p. 369. Такође видети и: M. D. Chenu, **La théologie comme science au XIIIe siécle,** Paris, 1969; H. X. Arquilliere, **L'augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Age,** Paris, 1972; Gerald Cragg, **The Church and the Age of Reason,** Penguin Books, 1976, pp. 159, 280.

[7] Прву формулацију и одбрану принципа "непогрешивости" видети код Томе Аквинског, **Summa Theologiae** II, 2, 1, art. 10.

[8] Цит. дефиниције о објективности знања код Томе Аквинског у : **De anima** II, 12 и III, 8: **Suma Theologiae** I, 87, 3 и I, 88, 2 ad. 2: **De veritate**, qu. I, art. 9 и qu. III, art. 2: **Summa contra gentiles,** I, 53; **De potentia,** qu. XI, арт. 5. Видети и: M.-D. Roland – Gosselin, "La théorie thomiste de l'erreur", **Mélanges thomistes** (Bibliotheque thomiste 3, 1923), pp. 253-274. **Idem**, Sur la théorie thomiste de la vérité", **Revue des sciences philosophiques et théologiques** 10, 1921, pp. 223-234. C. Van Riet, **L'épistemologie thomiste,** Louvain, 1946. Étienne Gilson, **Le Thomisme,** Paris, 1972, посебно p. 281. **Idem, Réalisme thomiste et critique de la connaissance,** Paris, 1938.

[9] Цит. Лукачеве мудре изреке: "Историјски материјализам је самосвесност капиталистичког друштва", у Maurice Clavel, **Ce que je crois,** Paris, 1975, p. 156. Видети сличан закључак у: Julien Freund, "L' éthique économique et les religions mondiales selon Max Weber",. **Archives de sociologie des religions** 13, 1968, pp. 24-25: "Капитализам и сви економски системи који су из њега настали, укључујући и социјализам, су развили правило **безличног**, и раскинули са старим економским менталитетом којим су доминирали лични односи."

[10] "Ни Маркс ни марксистички покрет нису никада мислили друго него да 'технику (капиталистичку) ставе у службу социјализма', да преместе 'производни профит' (који је, поврх тога, брзо идентификован – и то не случајно – са законским облицима власништва)"; C. Castoriadis, op. cit, p. 479.

[11] У мноштву добро познатих историјских показатеља и личних сведочанстава, као и критичких анализа и политичких теорија, желим да издвојим жесток и горак коментар пропасти марксистичке визије у Русији, који је представљен у књизи Андре Гликсмана (André Glucksmann), **La cuisiniére et le mangeur d'hommes, essai aur l'État, le marxisme, les camps de concretation,** Paris, 1975. Гликсман се пита: "Шта је са марксистичко-лењинистичким учењем, које је, тражећи да постане политичка наука двадесетог века, предузела другу по реду кампању за позападњичење Русије – после оне коју је водио Петар Велики – и у њу убризгавала оне европске вредности које су увек владале односима господар/роб, де-

спот/плебејац, држава/народ? Зар 'Архипелаг Гулаг' не представља оштрицу Запада? Каква заслепљеност или прорачунатост су могли да се опиру радикалном противљењу овој теорији и овом извођењу "револуције одозго", овој модерној верзији тираније, која је требало да се заврши тако што би државом управљао обичан руски народ, а она га је заправо изручила хладнокрвном чудовишту Гулага, државном варварству, закону 'прождирања људи'?"

[12] "Суштина је у томе да је марксизам једна рационалистичка философија, и да, као све рационалистичке философије, унапред нуди решења за све проблеме које поставља"; Castoriades, op. cit, p. 57.

[13] Видети Jacques Baynac, **Mai retrouvé,** Paris, 1978; Alain Delale и Gilles Ragache, **La France de 68,** Paris, 1978; Jean-Marx Salmon, **Hôtel de l'avenir,** Paris, 1978; Patrick Poivre d'Arvor, **Mai 68, Mai 78,** Paris, 1978.

[14] "Будимо реални: захтевајмо немогуће!", "Иза барикада (досл. под наслаганим камењем), плажа", "Живот (vie) против животарења (survie)", "Склањај нам се с' очију, ствари (тј. свету објективности)!", "За машту је потребна моћ", "Акција не треба да буде реакција, него креација", "Спрема се олуја: Морамо се трудити да живимо", "Креативност, спонтаност, живот", "Револуција никуда не води. Она је слободна. Она је Дионисов плес", "Пљунимо на благостање. Живимо!"

[15] Видети" C. Castoriadis, op. cit.; **Idem, Les carrefours du labyrinthe,** Paris, 1978; Claude Lefort, **Eléments d'une critique de la bureaucratie,** Genève, 1971; **Idem, Un homme en trop, réflexions sur "L'Archipel du Goulag,"** Paris, 1976; **Idem, Les travail de l'oeuvre, Machiavel,** Paris, 1972; **Idem, Les formes de l'histoire,** Paris, 1978; Edgar Morin, Claude Lefort, Jean-Marc Coudray, **Mai 68: la brèche,** Paris, 1968; Bernard-Henri Levy, **La barbarie à visage humain,** Paris, 1977; Andre Glucksmann, **La cuisinière et le mangeur d'hommes,essai sur l'Etat, le marxisme, les camps de concentration,** Paris, 1975; **Idem, Les maitres penseurs,** Paris, 1977.

[16] Типично је да се Данијел Кон-Бендит, студент који је постао симбол студентског устанка '68, јер је играо водећу улогу и касније био депортован из Француске, позвао на Касторијадиса у једном свом интервјуу француској телевизији (TFZ) 7. маја 1978.

[17] Касторијадис прихвата арогантну шему западне историографије: западна цивилизација је једини непосредни и органски наставак старогрчке традиције. Западна философија, иако је започела само из неколико Аристотелових књига преведених са арапског, воли да себе сматра јединственом по својој непосредној линији развоја из пресократовске и постсократовске философије. "Хеленско" читање старих грчких философа од стране византијских коментатора, и органска асимилација њихове мисли у динамичној синтези грчких Отаца – онтолошке премисе ове друге цивилизације , која је дијаметрално супротна западњачкој утилитарној "објективности" и њеним нехуманим последицама – све ово за Касторијадиса остаје затворена књига.

[18] Пасхална беседа која се приписује св. Јовану Златоустом.

[19] У савременој "политичкој теологији" чине се очајнички напори да се објективно формулише и оправда "теологија револуције", која би омогућила да се хришћани који живе у рестриктивним и тоталитарним режимима, нарочито у земљама трећег света, активно и са теолошком подлогом, укључе у револуционарне ослободилачке покрете, које обично воде марксисти. Ова тежња за a priori објективним теолошким обезбеђењем при упуштању у лични морални ризик је типичан знак и последица једне холистичке етике. Као пример једног другачијег менталитета може се размотрити начин на који се православно свештенство укључивало у оружану борбу за ослобођење балканских народа у XIX веку. Углавном су то били грчки епископи, али и неки свештеници и ђакони, који су узели оружје и прикључили се народу 1821. године, често се борећи као вође војних корпуса. Они су чак користили оружје не обезбедивши претходно себи индивидуално морално оправдање у Светом писму или у некој "теологији револуције". Они су одлично знали да је насиље дијаметрално супротно истини Цркве, и да они, према црквеним канонима, у опасност доводе свој свештенички чин, ризикују екскомуникацију, ризикују спасење својих душа. Ипак, главни циљ у њиховим очима није било њихово индивидуално спасење већ спасење народа, његово ослобођење из ропства и тираније – било је "ми", а не "ја", како то карактеристично каже Макријанис. Због тога нису бринули да ли ће они сами бити "осуђени". Њихова борба је била подвиг коначног самопорицања, крајњи ризик љубави, чин слободе и заједничења. За даља обавештења о модерној "теологији револуције" видети: H. E. Tödt, **Theologie der Revolution, Anallysen und Materiallen,** Frankfurt, 1968; J. G. Davies, **Christians, Politics and Revolution,** London; J. Miguez-Bonino, **Doing Theology in a Revolutionary Situation,** Philadelphia, 1974; E. Feil, R.Weth, ed., **Diskussion zur Theologie der Revolution,** Munich/Mainz, 1969; G. Gutiérrez, **Theologie der Befreiung,** Munich/Mainz, 1973.

[20] Видети Х. Јанарас, **"Études de théologie politique" Contacts** No. 95, 1976/3.

[21] Феудални систем је био производ и ознака западноевропског друштва, и био је непознат грчком (или "византијском") Истоку. Тек крајем XVII века се феудализам појављује на Истоку, у Отоманском царству, као позападничење економске и друштвене организације. "идеја Византије је потпуно непомирљива са идејом феудализма... Бескрајна борба централне власти против велепоседника је оставила свој печат на целокупној византијској историји...

Одсуство било каквих формалних социјалних разлика је византијској администрацији дало један народни карактер, по чему се она радикално разликовала од раслојених друштава на Западу... И византијски и отомански свет су сваки поступак концентрације власништва над земљом сматрали за **антисоцијалан**". У: K. Vergopoulos, **The Agrarian Question in Greece,** Atina, 1975, pp. 20, 26, 27, где се налази и сва релевантна библиографија.

[22] Библиографија о класним разликама у западним друштвима: George Duby, **Adolescence de la chrétienté occidentale,** Геневе, 1967, n. 57; Роберт Фоссиер, **Histoire sociale de l'Occident médiéval,** Paris, 1973; Jacques de Goff, **La civilisation de l'Gccident médiéval,** Paris, 1972, pp. 319-386.

[23] Западна историографија је и сама неоспорно потврдила тоталитарни карактер религиозних организација у западним средњовековним друштвима и начин на који су оне потцењивале људску личност. Довољно ће бити да се сетимо само неколико институционалних израза овог религиозног тоталитаризма: чувени **Dictatus** папе Гргура VII (1073-1085), принцип папске непогрешивости (**De Romani Pontificis infallibili magisterio**) заснован на делу **Summa Theologiae** Томе Аквинског, була папе Гргура IX (1233) којом је установљена Инквизиција, папа Иноћентије IV (1252), који уводи мучење као метод ислеђивања на суђењима јеретицима, итд. штавише, овај религиозни тоталитаризам је представљао плодно тле за многе облике религиозног отпадништва модерног Европљанина, и допринео успону капиталистичког система који је ослабио снагу религије у западним друштвима. О коренима капиталистичке идеологије у римокатоличкој схоластици и нарочито код Томе Аквинског, видети у: Werner Sombart, **Le Bourgeois. Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne,** Paris, 1966, p. 226.

[24] Ради потврде овог погледа на византијску цивилизацију, видети: Steven Runciman, **Byzantine Style and Civilization,** Penguin Books, 1975; A Gervase Mathew, **Byzantine Aesthetics,** London, 1963; Philip Sherrard, Constantinople, **Iconography of a Sacred City,** London, 1965; Dimitri Obolensky, "The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy", **Actes du XIIe Congrès International d'Études Byzantines,** I , Београд, 1963, pp. 45-61; Héléne Ahrweiler, **L'Idéologie politique de l'empire byzantin,** Paris, 1975; Louis Brehier, **Les Institutions de l'Empire byzantin,** Paris, 1970; J. M. Hussey, **Church and Learning in the Byzantine Empire,** London, 1937; P. Charanis, "On the Social Structure of the Later Roman Empire", **Byzantion** 17, 1944-45, pp. 38-57.

[25] Видети: John Campbell, Philip Sherrard, **Modern Greece,** London, 1968, нарочито стр. 189-213; Steven Runciman, **The Great Ghurch in Captivity,** Cambridge, 1968; Manouel Gedeon, **The cultural Progress of the Nation in the Eighteenth and Nineteenth Centuries,** Atina, 1976; Angeliki Chatzimichali, **The Guilds-the esnafia,** Atina, 1950; **Idem, Greek Folk Costume,** Atina, ed. T. Yannaras, 1978; Dimitris Pikionis, "Our Popular Art and Ourselves", у **Filiki Etaireia 4**, 1925, p. 145.

[26] Под притиском непосредне нужде овај експеримент је већ започет у неким парохијама православне дијаспоре, углавном у Европи, где мали број парохијана није у стању да финансијски издржава свештеника тако да он буде растерећен бриге о зарађивању за живот. Тако су људи, квалификовани у различитим областима, наставили са својим личним професијама којима издржавају своје породице, и истовремено воде бригу о својим парохијама. Резултати овог експеримента су изразито добри, нарочито тамо где раскид са професионалним свештенством иде заједно са живом теолошком свешћу о свештеничкој дужности. Било како било, све што смо овде рекли о смањивању или укидању професионалног свештенства је само један аспект овог проблема: без сумње, прави свештеник и отац своје парохије, који нема неко друго занимање којим издржава своју породицу, мање је растрзан и више посвећен Богу од оног свештеника који то све мора да ради.

[27] "Ватиканизација" Цркве значи да је средиште њеног живота са евхаристијског сабрања премештено на институционалну димензију њене организације. Симптоми ове појаве су врховни "штаб" титуларних епископа, архиепископа и митрополита лишених епископске функције у црквеном телу, чиновници са "посебним" свештеничким чином, као и непрестане прославе евхаристије у истом храму истога дана, или прославе евхаристије за само одређене социјалне слојеве или организације, итд. Видети: J. Зизјулас, "La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises Orthodoxes", **Истина,** 1/1974, pp. 85-87.

Превела са енглеског
Милена Шибул

■

Метафизички предуслови утопизма

Георгије В. Флоровски

"Блажени су чисти срцем, јер ће они Бога видети".

I

Мисли и оцене свакога од нас везане су међусобно неком заједничком поруком, и зато у људским погледима на свет нема мозаичког, спољашњег, "случајно" придодатог ређања делова без међусобне везе. Поглед на свет који човек исповеда увек је целостан. У њему све исходи из једног извора, све тежи ка једном центру. Све је ту спојено, све узајамно условљено — сваки је елемент одређен целином која га окружује и, обратно, оно што он изражава то као да је присутно свуда и у свему. Ето зашто се при процењивању погледа на свет може с правом применити метод идеалне реконструкције целине из делова. У сваком појединачном елементу сажето се одражава органска целина која га држи, и карактер сваког елемента одређује се својеврсношћу и стројем јединства које га обухвата и обликује и у којем он заузима своје, унутрашње засновано место. У сваком појединачном суду и мишљењу открива се **сав** човек, његово опште осећање света, његово својеврсно **виђење света**. "И као што у једва приметној капи росе цео лик сунца препознајеш, тако ћеш **сливено** у заветној дубини пронаћи **све саздање света**..." И обратно, управо због те унутрашње повезаности и организованости погледа на свет, неопходно је унапред схватити, антиципирати слику целине, ухватити и погодити сједињујући принцип да би се овладало и сваким појединачним суђењем, сваком посебном мишљу у њеној неокрњеној пуноћи, у њеној конкретној непоновљивости.

Иза сваке мисаоне конструкције осећа се њен творац и носилац — жива и трагалачка људска личност. И у неком смислу сваки поглед на свет јесте аутобиографско приповедање, казивање и збир онога што се видело и чуло — опис преживљенога искуства. Али, било би погрешно схватити то искуство психолошки и субјективно. Искуство јесте реално предметно дотицање, "излажење из себе", сусрет, општење и саживљење са"другим", са "не-ја". Познање, као опит, јесте субјективно-објективни однос — оно је суштински двојствено, и зато — **хетерономно**. Човек не "прави", не "рађа", не "производи" свој свет — он **га налази**. Свет се **даје**, открива се познајућем субјекту. Али се не даје једностраном, принудном, поробљавајућом неопходношћу. Потребно је да се некако одазивамо на предметне позиве, и у ономе што нам се открива да се стваралачки и одговорно разабирамо, да вршимо **избор**. У том примарном вољном изабирању ми нисмо безазлено стешњени ни нашим уређеним карактером, ни наследним предрасположењима, ни животном околином. У овом првотном самоодређивању је метафизички корен наше личности, живо средиште њеног бића. Јер човек живи не у самоћи, не у затвору као монада, и црпи моћи за свој живот не из самога себе. Човек се корени у "другоме" и, како је то оштроумно рекао Владимир Соловјов, "свако биће јесте оно, што оно воли". У градњи и складу изабраног предметног света и налази се последња основа оног унутрашњег строја, оног адекватног исповедања погледа на свет. То није толико аутопортрет или прича о самом себи, колико је опис оних блага која је човек заволео, прихватио, претворио их у своја и "усвојио". И, насупрот познатом афоризму Фихтеа, може се рећи: не одређује човек философију, него философија човека: какав је ко човек зависи од тога какав је свет он изабрао за своје обиталиште, шта је већма заволео, у шта је погружена, чиме живи и покреће се његова душа.

Ми се овде дотичемо централне теоретско-познајне апорије. Јер **сваки** доживљај је предметан, објективан, чак и тада када падамо у халуцинацију и предајемо се на вољу немирној игри својих сопствених маштања и сањарења. По узрочно-последичној линији, по линији проузроковања и "афекције" свако је суђење "засновано". И када би значење и вредност познајних чинова зависили само од

њихове "објективности", онда познање у строгом смислу речи не би уопште било могуће. Онда не би биле јасне и сигурне границе између "истинитог" и "лажног". И исто тако, познање би тада, као "тражење истине", било сасвим незамисливо, када би сам објективни свет био истородан, једнак и раван, "једносуштан", исте части и вредности и истог значења у свим својим деловима. У том случају знање би било "с оне стране добра и зла". У њему би могле бити само градације по обиму, по пуноћи, по "јасноћи и разговетности", али не и по вредности, по достојанству. У нивелирајућем објективизму скрива се саблажњиви нихилистички отров – отров натуралистичког фактопоклонства. Као што се тачно изразио Жоберти: философија која би произлазила из чистога факта никада уопште не би дошла до **истине**. "Објективност" сама по себи је мало. Мало је и недовољно искључити из слике света "субјективне" примесе и слагања – мало је довести ту слику до одразне адекватности са неком предметношћу или објективношћу уопште. Јер, није сам предметни (објективни) опит као **такав**, него тек одређено окаквоћен и оквалификован предметни опит, тј. **опит Истине,** онај који раскрива и заснива спознајну истинитост. **Разно** и разноврсно се **може јављати и откривати човеку**. Индивидуална сагледавања могу се разликовати не само по ширини захвата, не само по дубини проницања – јер иза разлике емпиричких објеката познајне пажње стоји још и квалитативна разнородност, разно-**природност**, различита вредност **метафизичких** објеката, различита част (цењеност) и вредност многих планова бића. Могуће је "срести се" са Истином, али могуће је и не срести се – и, штавише, могуће је срести се **не** са Истином. У томе се састоји – "услов могућности признања", као живог метафизичког догађаја, као испуњеног **смисла**. И само уз тај услов познајно "да" и "не" добијају карактер узајамно несводљивих супротности.

Говорећи речима "Учења дванаесторице апостола": "**постоје два пута**, један – пут живота, други – пут смрти. И разлика је међу њима велика"... Постоји **онтолошка разнородност** типова искуства – искуство бива **разнопредметно**, и зато и бивају погледи на свет **различитих вредности**. **Реално** разликовање истинитога и лажнога јесте основни метафизички предуслов могућности истинитог познања. Постоји добра предметност (објективност), и постоји зла предметност. Постоји **искуство Истине**, и постоји призрачно и празно **искуство лажи**. Прелаз од заблуде ка истинитости јесте прелаз не само од "субјективности" ка "објективности", него пре свега – од рђаве предметности (објективности) ка доброј предметности, а – кроз то – и од рђаве "субјективности" ка доброј "субјективности". Постоји искуство "овога света", искуство тела и крви, и постоји искуство благодатно, искуство у "Духу Светом". Прелазак од првога на друго бива само кроз подвиг, кроз ново рођење, рођење " водом и Духом", у огњеном крштењу, у метафизичком, ноуменалном **преображењу личности**. Мења се **предмет созерцања**, предмет гледања и виђења, и онда се при том и **због тога** мења **онтолошки** сама познајна личност. Јер, стварно, у неком смислу "слично се познаје сличним". За виђење и созерцање **Истине** са̂м познајући субјект треба да постане и буде "истинит". Уместо ствари видљивих и ништавних ту су сада Тајне Царства, па зато и онај који их сазнаје треба да постане "син двора брачнога", тј. син Царства. Треба да умре телесно мудровање. Тада постаје видљиво како се поредак "природе" претвара у поредак "благодати". Настаје метафизички скок и раскид. И највећи између рођених од жене постаје мањи од најмањега у Царству Небеском...

Постоје **два** типа погледа на свет, два типа схватања света. И због унутрашње сложености и саповезаности мисаоног света, нема и не може бити неких индиферентних погледа и схватања, неких адиафора. У сваком познајном акту ми или сабирамо или расипамо, чак и они несабирајући расипају. Треба разликовати "при-

родну", органску уобличеност, којој је све подједнако подложно, и ружно и лепо, и истинито и лажно – и, с друге стране, уобличеност вредносну. Природна саприпадност и равнотежа делова у сваком погледу на свет још не јамчи садржајну исправност. Зато се тако често сусрећу (у појединим схватањима света) зјапећи логички прекиди и провалије у творевинама, које су, наизглед, као исечене из једног камена. Узрок таквих сазнајних неуспеха треба тражити не само у неумешности и неспособности да се буде "доследан". Узрок се корени много дубље, и своди се, на крају крајева, на објективну **немогућност** да буде "веран себи" – другчије речено, узрок се налази у скривеној раздвојености и расцепу самог полазног виђења и погледа. Противречности схватања света одређују се предметним, објективним расцепом и распадом. Изабрани свет кога треба описати показује се на тај начин као "царство које се само разделило", и његово описивање мора **неминовно** да буде расуто и у противречностима. Безизлаз погледа на свет одређује се, детерминише се безизлазима самог опита и искуства, **безизлазношћу** самог **предмета**. **Постоји** онострано, постоји "други свет", свет вредности и светиња, који је уједно и далек и близак. Небеса се приближују земљи у одговор на високе узлете човековог духа. И управо у тим сусретима са горњим светом налази се – испуњење правог човековог познања. А у затварању "природе" у саму себе, у своју "овострaност" скрива се корен распада и заблуде. Онај, пак, који се не уздиже у познању, тај не остаје непокретан и непомичан, напротив – он пада... "Јер свакоме који има даће му се, и преумножиће се, а у онога који нема узеће се и оно што има".

Познање као историјско дело, стварано заједничким и удруженим напорима поколења која се смењују једно за другим, јесте заиста подвиг. То је – трагична борба за **опит**, за **доживљај**, за **право** искуство, за "искуство Истине". Погледи на свет не извијају се у једну једину еволуциону линију. Они имају полифилетичну природу. **Два опита**, два искуства – **разно-предметна** и **разно-вредносна** – боре се кроз историју. И све до судњег дана и пшеница и кукољ расту једно крај другог. Историја људске мисли јесте херојско тражење, правог добровољног и страсног превазилажења греха, покајни подвиг улажења човечанства "у познање Неприступачне Славе" Божје, у "познање Истине". Све заблуде, погрешке и омашке своде се на крају крајева на неку првобитну и основну саблазан и заблуду, на неки првородни грех – у њиховој основи увек лежи неки **лажни опит**, лажна вера, лажни пут... У својој онтолошкој суштини историја је **историја хришћанства** – **историја Искупљења**. Судбина света до Христа у целини јесте нека јединствена preparatio evangelica (јеванђељска припрема). Судбина света post Christum natum (после рођења Христовог) јесте судбина Цркве, историјско **дело** хришћанства. Неповратан је и метафизички је јединствен историјски процес. У историји "нешто се збива и свршава". И у целини својој она тежи и стреми ка некој граници и пуноћи. Бивају епохе и периоди некако крајње истанчане емпирије, када скоро за свакога постаје очевидно видљива та скривена, дубока метафизичка борба. Тада се са болном оштрином обнажује свака првобитна лажна религиозна лаж. Ма какви били најближи и емпирички поводи и узроци савремених потреса, сасвим је јасно да у њима лежи и раскрива се управо та првобитна лаж. Њу треба осетити, сазнати и одбацити. Од буке васељенске буре не треба пре времена и малодушно падати у неки апостолски транс. Нису ово још последња времена. Метафизичка бура бесни још из давнина, и осетљиви слух у свим временима и периодима чује њу чак и кроз повоје среће и благостања. Хронолошка граница није интересантна за човека продубљеног духа. Било да је парусија близу, или да још многим земаљским поколењима предстоји да се смењују до времена жетве – ипак и у први и једанаести час подједнако остаје на снази вечни завет о потреби "испитивања духова" и вечита, неугасива носталгија.

II

Незаборавни П. И. Новгородцев недавно је насликао јасну слику кризе свег савременог социјалног погледа на свет, друштвеног схватања света, кризу и рушење "утопије земаљског раја". У процесу искушења̂ и провере, током времена се разоткрила незамисливост и неостварљивост таквог животног поретка у којем би заувек и потпуно био уклоњен извор кварежи и несавршенства. А, међутим, веровало се у такво уређење и друштвени поредак свим жаром и ватреношћу измучене и иштуће душе. И гле, руши се цео тај систем живота, цео духовни поредак. Изгледа да је у распаду и одумирању са̂м утопистички дух. У овој проницљивој карактеристици и дијагнози Новгородцева немогуће је сагласити се са једним: са његовом надом да садашње пропадање социјалног утопизма јесте последњи и коначни крах његов. Социјални утопизам јесте само симптом и као неки горњи слој једног целог и целовитог погледа на свет, законити закључак из одређених предуслова тог погледа на свет, и немогуће је исти не учинити без недоследности. Потребно је, зато, са крајњом проницљивошћу увидети да ка тим несуздржаним утопистичким очекивањима води не само необуздана фантазија појединих неодговорних фанатика, него и нека фатална доследност саме трезвене мисли чим она прихвати извесне основне позиције, чим себе заснује на извесном опиту, на одређеном искуству. Јер утопистички закључак неминовно захтева нека првобитно прихваћена аксиома. Није се случајно на утопизам на свој начин ослањала и средњовековна римокатоличка мисао, и световна философија Новог времена, и доба Просвећености, и епоха "историјске реакције", и савремени богоборни социјализам. Свуда се ту открива нека скривена идеја, и само се у њој налази објашњење утопизма. Та идеја не само што није још надвладана, него није сазнана. Ми за сада видимо само пад утопистичких **расположења̂**, неку врсту разочараног одлива после необузданог оптимистичког иступа. Али је отров остао у крви. И све дотле док не буду савладани интимни предуслови утопистичког **опита**, доживљаја, нема основе за неразбориту наду да се неће десити нови пароксизми и еуфорије. Напротив, у самом преживљавању кризе и краха још је увек много старих утопистичких навика и црта. И није узалуд Владимир Соловјов са прозорљивим предосећањем сликао Антихриста као највећег и најсмелијег утописту... Утопизам је стална и неодстрањива саблазан људске мисли, њен негативни полус, заражен великом, мада отровном енергијом.

Утопизам је сложена, многоспратна духовна грађевина. Његова суштина не може се сажети у једну кратку, једносложну дефиницију. Треба по слојевима разоткривати његов аксиоматски фонд, који се и не може увек јасно и разговетно сазнати. А почињати треба од најповршинскијег слоја – од социјалног утопизма. Под тим, пак, именом ми подразумевамо **сваку** веру у могућност **последње речи**, у могућност иманентног историјског успеха, крајњег и коначног, макар само и делимичног, али таквог који не би потребовао ни допуштао даље промене набоље. Овде је карактеристична управо та вера у могућност коначног остварења у **оквирима историје**. Свеједно је на које се време односи то стварно остварење таквог савршеног друштвеног уређења – да ли на неповратну прошлост, или далеку или већ блиску будућност, или признајемо да је већ достигнуто у садашњости. Свеједно је и то како се замишљају конкретне црте тог идеалног уређења и поретка и са каквим се историјским факторима повезује његово остварење. Одлучујуће значење припада овде само тој формалној вери у **остваривост** земаљског града, у емпиријску достиживост "савршенства" у социјалној изградњи – то јест достиживост таквог стања које би искључивало не само потребу, него и могућност побољшавања и замене неким бољим уређењем или поретком. Та вера укључује у себе допуштање да је током времена

могуће потпуно ишчезнуће супротности између "потребнога" и "стварнога", и самим тим надвладавање и уклањање категорије **задатка**. Другим речима, то је потврда могућности "идеала" као саставног дела емпиријске стварности, као објективно-дате средине, као стања и појаве у природном, историјском свету. То се може назвати **етичким натурализмом**, то је — принципијелно **изједначавање вредности и факта**. Идеал је овде "будући факт", за сада наслућиван и антиципиран маштом, али је супротстављен не голој датости, не "равнодушној природи", него једино садашњем, "постојећем стању ствари", и он се налази са њим на истом нивоу историјске емпирије. Утолико онда хронолошки поредак постаје у неком смислу мерило за оцену: боље је оно што је пред нама. Натурализам не бива превазиђен ни тада када се "идеал" преноси иза граница историје, задржавајући при том свој смисао **обрасца**, који ако и није у целини остварен, зато је увек и непрекидно све више и више оствариван. При томе остаје на снази поистовећење хронолошког поретка и вредносне јерархије — **сваки каснији** историјски степен само због таквог хронолошког закључивања бива признаван за **виши** степен. Овде остаје на снази устремљеност у лошу и глупу бесконачност природног времена. То се чак може назвати потенцираним хилијазмом, јер се овде апсолутизује не само једна одређена заветна епоха, него и сав историјски процес, и при том не само у смислу његове телеолошке усклађености, не само у својству средства, него и у смислу релативне беспрекорности сваке етапе на њеном месту. Тако се "оправдава" и прима **све** што се дешава — прима се без полагања рачуна и без оцене и процене. Ту се уопште искључује и сама категорија "вредности", као само-значећи принцип.

Ипак, постоји нека прикривена правилност у тој "неутрализацији" вредности. Иза претварања категоричког императива у историјско предсказивање скрива се нејасни, али оправдани инстинкт вољног, активног етоса. Овде се још светли, иако већ пропадајуће, светлост правилне мисли о крајњој стварности добра, као **моћи**, или **снаге**. Етички натурализам хоће да буде **етика воље**, а не само **етика оцене** која региструје ствари. Он машта о оваплоћењу савршенства, и на тај начин надвладава апстрактни морализам етике формалног духа, формалног требовања. И, према томе, није у томе његова лажност. Лаж етичког натурализма налази се у томе што се "идеална стварност" (или "стварност идеала") изједначује и потчињава "природној" стварности у границама једног и истог равног плана емпиријског бића. Нема у њему осећања да би оваплоћени идеал спепелио **ову** стварност, генерички је "заменио". Напротив, у утопистичким маштањима идеални живот представљен је **искључиво објективно**, вештаствено, предметно — као неки нови и особити **поредак** или **строј**, који ће будућег човека почети захватати исто толико споља, принудно и неотклоњиво, као што га сада захвата овај несавршени поредак.

"Идеални строј" или поредак схваћен је као једна од многих разноликости могућег емпиричког поретка. Отуда и настаје својеврсна вера у независни и самодовољни карактер социјалних форми, вера у **установе** – оно што се може назвати "**институционализмом**". Сва је пажња сконцентрисана ту на организациони тип, и управо се њему приписује **самодовољно** значење, независно од тога **какви** ће у том оквиру људи живети и чиме ће бити надахњивана њихова стваралачка делатност. Овом на одређен начин уведеном и установљеном уређењу и установи, и то као **таквом**, приписује се овде и безусловна вредност и непогрешиво делање по самоме своме склопу и уређењу. Зато се у овом или оном смислу такав идеалан строј, или поредак, или начин живота, ставља изнад етичке сфере, изузима се из етичког разматрања и процењивања, претвара се у над-етичку силу, којој онда треба да је "све дозвољено". Њему се приписује право моралног законодавца, сво-

јеврсни **морално-метафизички суверенитет**. Тај неизбежни култ "обоготворене" организације са неком неотклоњивом доследношћу извире из идеологије социјалног утопизма, и ми се са њим сусрећемо чак и онда када би, чини се, њему требало да смета анархистична тенденција овог или оног мислиоца. Није случајно да, на пример, Прудон завршава своју идеолошку еволуцију, како је тачно приметио Херцен, "затворском породицом" и "мандаринском јерархијом". Ако је могућа таква форма уређења живота и друштва, која је већ **сама по себи** добро, онда је самим тим она **првобитно добро** и, изгледа, треба да буде остварена **по сваку цену**. Она треба да буде људима "утиснута" — отуда диктаторски и деспотски патос, патос **насилног даривања** "среће". Та парадоксална идеја је везана са "остварењем" идеала.

Утопистичку вољу покреће у ствари постулат да је могућа **потпуна рационализација друштвеног живота**, примењивана двојако: de lege lata и de lege ferenda. С једне стране, признаје се априорно да је сваки постојећи поредак, свака пуноћа друштвених односа доступна својеврсној исцрпној "кодификацији", својеврсном коначном обухватању уопштавајућим формулама. Између кодекса и живота ставља се без икаквог изузетка знак једнакости. Зато је, с друге стране, дозвољена рационализација и у области постављених циљева: чини се онда да је могуће **унапред одредити као неку конституцију будућег идеалног друштва**, и то у његовим појединачним случајевима и подробностима. Укус и стремљење ка детаљном одређивању и регулисању особито су карактеристични за најразноврсније смерове утопистичке мисли. Треба подвући то да се "устав" изграђује баш тако да буде дефинитивни опис "идеалног поретка". Мисао предухитрава "идеални објекат" кроз стремљење конструктивне маште, и онда је ту све **предвидљиво** и може се све унапред израчунати. А све што се унапред види и предвиди, као црте и детаљи "савршеног" објекта, све је то онда — прекрасно. Отуда долази патос ауторитативних гестова, патос декретовања нормативних форми. Могуће је чак, а и потребно је, **објавити** тај нови, правилни устав као неко позитивно право, и онда би преображај друштва тим самим већ био готов. Све "остало" настаће и доћи ће само по себи, као узгредно и производно. Тако апстрактне шеме заклањају саму конкретну реалност, и оне се утописти чине "реалније" од стварног света.

Утопистички идеали увек имају апстрактни карактер. Ма како они били везани са историјским животним утисцима, чији одраз скоро увек није тешко распознати у њима, они се стварају снагом апстраховања. Логичко оправдање за њих утописти не траже у конкретном и живом опиту и искуству, него у једноличним нормама "разума" или "природе", у "природном" праву. Свакако, овде се иако нејасно ипак појављује оно правилно сазнање безусловне категоричности оцењујућих, вредносних норми, али је оно деформисано њиховим хипостазирањем, претварањем у самосталне објекте, одвајањем од живог моралног сазнања у којем се оне једино и испуњавају правим смислом. Управо се у томе показује њихова нивелизирајућа друштвеност. Идеално стање, као стање завршне и завршене пуноће савршенства, као "оно од чега ништа боље не може бити", по одређености својој треба да буде **јединствени** "објект". Материјално реализовање категоричког императива доводи до идеје **јединственог савршеног друштвеног поретка**, који је **подједнако и непогрешиво "нормалан"** (погодан и одговарајући) **за свако друштво и народ, подједнако благотворан за сва времена.** То је својеврсни "нормални (и нормативни) устав" свих људских **друштава** који се једнозначно изводи из непромењивог и историјском разноликошћу услова немењаног "бића" или "природе" човека, из човековог "генеричког бића" као таквога. Ето због чега је у утопистичком погледу на свет увек присутно и својствено неко антиисторијско застрањење, које се само маскира, али не прева-

зилази признавањем разноликости **раста** различитих друштава. Јер се, ипак, претпоставља да сва та друштва пролазе **једне и исте** стадијуме или фазе свога раста, да сва она припадају једном и истом ембриолошком типу. И чини се да ће се, на крају крајева, сва друштва изравнати у свом развоју, и тада ће бити установљен истоветни строј и поредак, својствен зрелом људском **бићу** као таквоме (као "генеричком бићу"). Удаљавање од једино нормалног типа развоја, изводи народ или народе из граница историје, осуђује их на "не-историјски" удео. И у последњем збиру таква мисао и такво схватање ослања се на машту: о неком многосложном систему истоветних ћелија, систему "асоцијација" (удружења, удружених заједница), или о једној светској "империји".

Завођењем неког једнообразног, "разумног" и "природног" строја и поретка решиће се проблем друштвеног "идеала". Оствариће се **идеално друштво**. Тробовање и стварност ће се изравнати и поистоветити заувек. Тако се иза социјалног утопизма скрива посебна утопистичка филозофија историје која и заснива и подржава тај утопизам. Нада да ће се некада – и можда баш и скоро – "родити зора очаравајуће среће", и то родити се **једном заувек**, и при том у "општечовечанском" или "планетарном" размеру и обиму – ту наду дошаптава и подржава својеврсно схватање и тумачење карактера и смисла историјског процеса.

На овај следећи аспект утопистичког погледа на свет ми и желимо сада да пређемо.

III

Социјални утопизам јесте израз веровања у **завршивост**, у **крај прогреса**. Треба нагласити: крај управо самог **прогреса**, а не историјског **процеса** уопште. Овде је управо и карактеристично и битно, што се, напротив, ток историјског времена при том замишља **без**-коначним, неодређено и неограничено продуживим, трајним. **"Историја" се не завршава**, завршава се само **прогрес**, то јест оно растуће богаћење, побољшање и усавршавање живота и уређења. На **бескрајној** линији времена допушта се постојање неке особите или критичке тачке на којој се "пред-историја" смењује "историјом" (која као да тек сада почиње). Али и **после** фамозног "скока из царства нужности у царство слободе", наставља се и продужује смена поколења, и **треба** да се наставља, јер би иначе и прогрес изгубио сав свој смисао. Сва предисторија јесте дуги процес производње и стварања залиха с обзиром на (или **"за рачун"**) будућег **потрошача**, са рачуном да ће у тим блаженим и благоугодним условима идеалног поретка и уређења бити неко ко ће живети и то уживати. Када би се са достигнућем савршенства завршавао и сам историјски процес и гасило се и само време, онда би са утопистичке тачке гледишта и сам живот губио сваки смисао. Историја би тада имала карактер бесплодног и бесмисленог сабирања вредности које никоме нису потребне и зато би биле фиктивне. Утописта, у најмању руку, мора тврдити да је "историја" **дужа** од "прогреса". Истовремено, он мора тврдити да су два одељка историјског времена **разнолика**: коса линија успона, и после успона следи бескрајна или, у сваком случају, несагледива раван. Допустити истоветност времена значило би у овом случају самоубиство. Ако се самодовољно вредносно мерило, аксиолошко мерило оцењивања вредности замени хронолошким мерилом, онда се **теорија коначног прогреса** у бесконачном времену намеће са неодољивом принудношћу. Иначе се у обратном случају треба отказати и од саме идеје прогреса уопште, од идеје социјалног идеала – и треба или прогласити сву историју бесмисленом, или се "помирити" са сваком њеном епохом. Социјално-**историјски** процес може бити оправдан само ако постоји хронолошки ослонац. Јер у односу на временски **бескрајно** удаљену тачку немогуће је забележити било какво напредовање. Кретање ка бескрајно уда-

љеном циљу ничим се не разликује од мировања, јер на линији времена увек до циља остаје "исто-толико" колико је и било, и јуче и данас.

Идеал је факт достиживе будућности и, штавише, иманентни **циљ** свег временског тока. **Ради њега** се, у ствари, и дешава историја. Утописта мора мислити и тумачити историју у **теолошким** категоријама као **развој**, као раскривање урођених и унапред заложених задатака, као узрастање и сазревање зрна, као самоостварење неког "плана" или "ентелехије". У историји је унапред формиран и предодређен сав круг сукцесивних промена на путу ка завршеном, рекло би се "узраслом" стању, зрелом стању. Због своје циљности, историја мора да буде **планомерна**, испланирана. Идеја циљевитог развоја доводи неизбежно до својеврсног **логичког провиденцијализма**. У историјском процесу се достиже и остварује неки унапред заложени и унапред постављени циљ, и његово остваривање протиче у целисходном ритму, кроз епохе унутрашње засноване. Било какви да су фактори и снаге које остварују тај иманентни план, њихово је дејство везано свеобухватном неопходношћу. И та историјска **неопходност** и оправдава злострадање живота. С тачке гледања развића или еволуције, "савршено", "зрело" и "нормално" стање **не може** бити првобитно и не може се јавити **одједном**. Оно мора бити "припремљено". С тачке гледања оправдава се **свет у целини** и у **целокупном** свом поретку, и у светлости своје телеолошке уређености он се показује као "најбољи од свих светова". То оправдање света бива пред судом логичког разума, и зато тако често оставља човека у емоционалној неудовољености, остаје штуро за непосредно, целосно морално осећање. Јер се, у ствари, оправдава **свет**, а не човек, оправдава се историја у целини, али не лични живот. Напротив, личност се претвара у орган или елемент светског бића, приноси се на жртву целини. На тај начин историјска телеологија даје основу и ослонац за антииндивидуалистичко застрањење утопистичког погледа на свет. Човек — генерички човек — бива укључен у природу, и друштвени идеал израста до космичких размера. Тако је натурализација човека тесно повезана са схватањем света као **теолошког јединства**, као органске целине, као **индивидуе вишег степена**. Историја је тада историја света, историја његовог **циљевитог-закономерног настајања у лицу човека** — те отуда она има своју стројност и поредак. Ово **органско осећање света** и јесте прва основа утопистичког овештаствљења (и постварења) идеала. Циљ историје је — вештаствен, предметан и други не може бити, ни у чему другоме осим "поретка", "строја", "уређења", ако је то — крајње **стање** природно-развијајућег се и настајућег целокупног **света**.

И опет се — у том реалистичком приступу историји, у тој објективизацији њених идеалних циљева, у њеном распростирању на "сву твар" — у свему томе налази дубока и правилна истина. Јер заиста, задатак историје се састоји у **реалном** надвладавању несавршенства, у **реалном** и онтолошком искупљењу, препорођењу и преображењу, а не у празном укидању свега земаљског, не у субјективно-личном бежању од њега у неки акосмички и аскетски песимизам. Лаж, дакле, органског историзма није у том и таквом "реализму", него у укидању границе између природе и историје, између природе и човека. Ако је историја продужење и завршетак "природе", природни процес развоја, онда она тече **аутоматски** — онда је она у свим својим деловима и етапама **безизузетно** неопходна. И, с друге стране, онда добија свој буквални смисао израз: историја **човечанства**. Јер, као што се у природи као крајњи субјект развитка јавља **род**, врста, која живи у множини видова који је индивидуализирају и у разноврсности пролазних јединки — тако и у историји **род** људски одстрањује и гута собом мноштво људских личности. И управо се овде обично ставља емоционални нагласак: баш **историјски аутоматизам**, "гвоздена неопходност" бивања, осећање нераски-

диве уплетености индивидуалне судбине и судбоносно предодређење служи као најбољи залог и гаранција несумњиве остварљивости идеала. Поимање идеала као иманентног циља непобедивог историјског процеса даје том идеалу сигурност и постојаност, одваја га и ограђује од маште и фантазије, осигурава му историјску победу. Отуда се рађа завет покорности томе, јер чему онда "разилажење са стварношћу", бесмислено је борити се против ње, већ треба погађати "природну тежњу развитка" и прилагођавати се њој. Историјски аутоматизам искључује ризик неуспеха. Истовремено убија и могућност стваралаштва. Сходно тачном изразу о. Сергија Булгакова, сав живот с те тачке гледања представљен је "у пасивној форми" глаголској – а може се још додати: и у безличним префиксима. Јер, све лично ту губи самосталност, раствара се у родовско, генеричко. Отуда управо настаје она чудна, страна, поражавајућа својом слепом грубошћу равнодушност са којом се теоретичари "судбоносног и непрекидног" прогреса односе према живој и емпиричкој горчини и страдању човекове личности. Отуда долази она поразна решеност, која је толико плашила Достојевскога, са којом су се одлучивали неки да на потоцима невине крви и суза стварају "будућу хармонију".

Ренувје је оштроумно указивао на то да теорија прогреса јесте, у ствари, једна од варијанти западног догмата о неодољивој благодати. Теорија прогреса, говорио је он, "рачуна на провиденцијалну моћ факата који следују један за другим, и који извлаче добро из зла". Изгледа заиста да је ту посреди нешто више него само оштроумна аналогија. Поклоник прогреса осећа за собом и у себи васељенску, надличну и непогрешиву снагу. И историјски, ми заиста видимо стални спој учења о "насиљу благодати" са напетошћу утопистичких ишчекивања. Тако је било и код блаженог Августина, тако је и у раном калвинизму. Овде је важан не толико мотив детерминизма, колико доживљавање благодати као потпуно спољашњег, тако рећи природног закона. Према успелом изразу Е. Н. Трубецког, кроз сва дела блаженог Августина провлачи се једно "трагање за таквом васељеном која би преодолевала контрасте временске стварности, њену рђаву двојственост – у јединству свеопштег мира и покоја". Главно је овде управо та идеална **васељена**, објективна хармонија васељенског, космичког бића. И благодат се онда претвара у природну силу те "аутентичне" објективне сфере. Детерминизам је само једна од компонената тог универзално-органског схватања света. Неизбежност је само једна од страна објективности. Оно што је овде првенствено то **је** баш то остварење морално-вредносног света, које му даје судбинску неминовност. "Друштвени идеал" јесте пуна, завршена објективност, уравнотежено **стање света** – не задатак, него баш стање, факат, поредак. Другим речима – организациона форма света. Зато се онда и заборављају лична страдања и туђе муке у тим маштањима о "месијанској гозби" – пажња је усредсређена ван, на свет. Мисао ту ради у категоријама космолошким и натуралистичким. Људска лица и поколења се ту схватају само као детаљи и цртице целине која их обухвата.

У том једностраном објективизму, у овештаствљењу или натурализацији моралних вредности, у тој некој зачараној прикованости за "крајњи циљ света" појављује се самоосећање човека (тј. открива се то како тај човек осећа себе). Историја се посматрачу показује по мери проницљивости његовог увида – он ће у њој видети само оно што је у стању да у њу унесе. Онај који је слободно-рођени видеће у њој велика дела, чуће у њој херојску и стваралачку поему. А роб ће у њој сагледати само "систем финих принуда", "камени зид", док ће му се хероји учинити као заглупљени плаћеници који одигравају "провиденцијалну игру". У вољном самоосећању човека налази се корен његовог осећања света. Иза антииндивидуализма утопистичког погледа на свет јасно избија на видик расцеп личног самосазнања, слабост вољног самоопредељења. Ту су извори утопизма – у интуитивном саодношењу себе и "другога" себе и света.

IV

Космичка опседнутост – тако се може окарактерисати утопистичко самоосећање. Осећање безусловне зависности, потпуне детерминисаности споља, осећање потпуне увучености и укључености у васељенски строј, то диктира утопистичку оцену себе и оцену света. Човек осећа себе као "органски шраф", као карику неког свеобухватног ланца, он осећа своју истозначно-непроменљиву скованост са космичком целином. Он исповеда своју захваћеност светским вртлогом, у којем се разоткрива и остварује живот тог свецелосног надличног организма и – своје ишчезавање у "бездану који све гута и све ствара", из којег непрестано излазе једни светови за другима и поново се у судњи час руше у првобитни бездан хаоса. То је, у ствари, **безвољност**. Пред лицем светске стихије са њеном принудном неотклоњивошћу човек утопије сазнаје привидност и ништавило свога "посебног живота", и чак се колеба да **себи** припише свој живот, своју вољу. Јер, он и сувише оштро осећа туђу, природну, судбинску, безличну силу, која тече целим његовим бићем. Њега нешто вуче да се баци у тај "самовласни океан" божанствене природе. Он за себе признаје да је туђи производ, туђе оруђе, орган спољашњих наређења, производ своје "средине", роб судбине или коби... Он живи у свезама светске неминовности. То је – чисти, без икакве примесе патос **ствари**.

Субјективно је могуће да се тај патос **ствари** и не појављује кроз осећање придављености и зароблености. "Васељенско осећање" може распаљивати душу одушевљењем, може уливати пијететни трепет и поклањање пред неисцрпним богатством, пред бескрајношћу шароликог света. Једно се само не може разбудити у души која је опседнута и заглушена стихијном снагом, а то је: воља за вољом, воља и смелост слободе, сазнање стваралачке дужности и одговорности. Свет се представља као **завршен**, и – ма колико кретања било у њему – ипак у њему ништа ново не настаје и не може настати, као што и у силогистичком низу закључак не садржи и не може садржати ништа више него његове премисе, које он само **изражава** у развијеној форми. У процесу развитка само се појављују **унапред**-заложене потенције. Човек не може унети ништа ново. Он може деловати у **свету**, безвољно учествујући у свеопштем вртлогу, али не може деловати **на** свет по своме слободном **изволењу**. Али, то није ни потребно, јер се и нема шта решавати или хтети – све је унапред одређено и решено, све иде својим редом. То не значи да је индивидуално постојање сувишно, да је непотребно. У свету нема ничега сувишнога, у њему све има **своје** место и назначење. Али је то назначење – служитељско. Индивидуе служе прогресу коралског спруда. Из индивидуалних цветања и вењења, из безбројних личних смрти гради се живот целине. Особе и личности немају **супстанцијалне** постојаности и трајности – њихово је биће и битисање евентуално, случајно. Наравно, све што је проживљено, све што се збило то се некако нагомилава и чува у **светском** памћењу; ниједан било када произнесени звук не губи се без трага, него се у својству обертона уклапа у непрекидно текућу космичку мелодију, богатећи је. Сваки звук – ма како био умируће тих – ипак продужује да звучи у притајеној форми на сваком новом ступњу развоја. Али, **сам по себи** тај звук је – ништа, и могуће га је издвојити само апстракцијом. Реално постоји и самобитно је само светско, космичко све. **Светски организам јесте јединствено "биће"**, једна права **индивидуа**. Само светско свејединство постоји за себе **и** по себи. Постоји **само свет** – свет као **свејединство**. А то и значи да свет јесте Бог. Свако друго постојање јесте – у свету, само **за** свет. Свет у **целини** живи, развија се, постаје – свејединство се обогаћује, уобличава, разоткрива се, индивидуализује

се **на рачун пропадања сваког личног постојања.** Непрестано жути, суши се и опада са бесмртног дрвета безличног живота – а оно стоји вечито младо и равнодушно. Јер, по речима песника, "**природа неће ни да зна о бившем**", и за њу је свако ново пролеће – "свеже као да је прво пролеће".

У том затвореном светском свејединству нема места за самоопредељење и слободу. Свако **само**-опредељење ту је привидно, призрачно, и зато је оно нешто непотребно и зло. Слобода и стваралаштво својствени су само свеједином, његово настајање и јесте **стваралачка** еволуција. Али, никаква новина промена које непредвидљиво настају не може истима дати неко самодовољно значење – **значајна је само целокупност.** У том "универзализму" се и корени последња основа утопистичког стремљења ка "материјалном" идеалу. Иза антитезе личности (јединке) и друштва скрива се противпостављеност личности и света, личности и космоса. Патос колективизма храни се у ствари првобитним и полазним натуралистичким виђењем и схватањем света као потпуног свејединства, који тежи ка завршеној организацији свих својих природних, материјалних сила.

Постојала је нека дубока истина и правилност у оном разграничењу независних области "чистог" и "практичног" разума, којим се Кант старао да ослободи моралну самозаконитост из чворова натуралистичког јарма. Али, Кант није умео да се до краја користи својом светлом интуицијом, јер није превазишао монизам, и беспомоћно се колебао између "двојног књиговодства", два неусаглашена разума, која ће се неизбежно изродити у нихилизам – и то тим истим **натуралистичким монизмом**. Или се "добро" показује као беспомоћно, и онда се морално сазнање претвара у неки неактивни и нестварни епифеномен природне стварности, или се свет расплинуо у машту и фантазију и сачувао се само "свет значења" за који се не може рећи да "јесте", да постоји. Или су се, на крају, вредности овеществиле у својству неких скривених "суштина" емпиричких ствари, и тако улазе у природни вртлог. "Онострано" се показује као "интелигибилни карактер", као корен и као нека супстанција "овостранога". "Свет вредности" се показује као "суштина" света "појава", у којем се одражава и **остварује**, овеществљује. Два света се своде један на други и нераскидиво се међусобно повезују. Праобраз и одраз, узрок и последица, оригинал и понављање, могућност и стварност, суштина и појава – све су то односни парови који се могу раздвојити само у апстракцији. Ми ту улазимо у сферу пантеистичког обожења света. Природа се уводи у сама Божанска недра, као фаза и део Божанског живота, као излив Божанске моћи која се разоткрива и остварује у свету као "ствар" у "појавама". Бог се раствара у свет, слива се с њим. Ту су, свакако, могуће разне нијансе. "Свејединство" се може мислити **логички**, као **јединство заснованости** (Бог је ultima ratio retum), или пак **натуралистички**, као природна "једносуштност" бића (Бог је potentia actuosa светске стварности). У оба случаја, **све** постојеће, **укључујући и Бога**, повезује се у једну нит. **Све** се у својој апсолутној заснованости показује као "безусловно" и "божанско", као карике једног истог ланца. "И под маском вештаства (материје) бестрасни огањ божански свуда гори"... И зато опет нема никаквих јасних и строгих граница за оцењивање вредности. **Закон "довољног разлога" постаје највиши принцип који влада светом.** У свету као природној "теофанији" не може бити ни обмане, ни зла. Све у свету освећује узвођењем ка Прво-Узроку, који рађа и излива биће из пуноће и изобиља, **мимо воље** – анéв проересéос, како је говорио Платон. "Делимични несклади" не само што се не потиру у светској повезаности и узајамном деловању, него се чак показују и као неопходни из естетских мотива ради пуноће васељенског реда и склада, који иначе не би био такав у многозначности и многонијансираности. У овој замисли онтолошког свејединства садржи се нека својеврсна и

својствена истина. У том стремљењу и тежњи да се све узведе ка првоизворима, да се све биће схвати као вредност и добро, и све вредности да се схвате као производеће и стварне делатне силе, показује се и открива се аутентични религиозни инстинкт. Али је ту лажна и обмањива она тежња да се све протумачи у предметним, вещественим категоријама, да се све покори принципу **судбине** и **неопходности**. Човек се овде из делатеља и ствараоца, који свесно хоће и изабира и зато носи ризик одговорности за своје самоопредељење, претвара у ствар, у иглу којом неко нешто шије. У таквом органском свејединству **нема места за деловање** — ту је **могуће само кретање.** Како је то проницљиво приметио Шелинг у својој "Философији Откривења", овде је искључен сваки акт, и признају се само "супстанцијални односи" (wesentliche Verhältnisse); мишљење је овде искључиво **"супстанцијално"**, и "све следује modo aeterno (на вечни начин), чисто логички, кроз иманентно **кретање**". Нема места за акт, нема места за **подвиг**. Овде све одише лукавим квијетизмом, лукавом и ропском покорношћу спољашњему. "Адам рече: жена, **коју си ми Ти дао**, она ми је дала плода са дрвета, и ја сам јео". Знаменити руски мислилац В. И. Несмјелов врло проницљиво је тумачио грехопад наших прародитеља као **саблазан слабашне и немоћне воље.** Прародни грех се састојао у **одрицању од стваралаштва и смелости,** од **активног самоопредељења**. Прародитељи су зажелели "да се њихов живот и судбина одређује не од стране њих самих него од **спољашњих** материјалних узрока", и то својом мишљу и замислом и "својим сујеверним поступком људи су добровољно потчинили себе спољашњој природи, и сами су покварили и упропастили оно светско и значај који су они и могли и требали имати по духовној природи своје личности". Они су срозали себе "на положај простих ствари овога света", "увели су свој дух у општи ланац светских појава", "потчинили су себе спољашњој природи", "физичком закону механичке узрочности". "Уместо да буду слободни испунитељи свеопштег циља светског бића и битисања, они су се, напротив, и сами обратили свету за помоћ да им он својим механичким силама оствари **уместо њих** њихово предвечно назначење". Овим актом они су се одрекли творачке слободе, растопили себе у свету, изгубили себе између ништавних ствари овога света. Они су искључили из економије природе ону необезбеђеност одговорног делања (слободног стваралаштва које носи ризик одговорности). Управо се у малодушности и садржи греховност воље која тражи "објективне" штаке. Ради обезбеђеног успеха, слично оном лукавом и злом и лењом слузи у јеванђељској причи, човек се одриче самозначења и самоопредељења, "таквог страшног бремена као што је слобода избора", по речима Великог Инквизитора. И у тражењу "чврстих основа" он се "приклања пред оним што је већ неоспорно, толико неоспорно да су се већ сви људи одједном сагласили да се сви пред тим поклоне". А шта је "неоспорније" од природе? Одавде ће се родити ново самоосећање, самоосећање роба стихије, окованога невидљивим "системом тананих принуда". Одрицање од подвига, од смелости слободе укључује човека у огњено коло рађања и смрти, осуђује га на страдалну сујету бескрајног бежања. На место подвига ступа развитак. И управо се ту налази последњи основ оне зле и глупе бачености у неповратни ток времена, "у празнину и пустош бескраја и даљине", која сачињава само срце утопистичког осећања и схватања света.

Првооснова се овде налази — у **космичкој опседнутости**, у природном самоосећању, у томе што, по речима пророка Јеремије, човек "говори дрвету: ти си ми отац, и камену: ти си ме родио". То је, у ствари, "помрачење сунца неразумног", срца које "Славу Бесмртнога Бога" претвара у слику "смртнога човека", у слику твари, и то се у пуној јасноћи показало и открило у античкој философији, која целим својим током, од Талесовог пандемо-

низма до спекулативних висина неоплатонског гнозиса, није излазила из натуралистичког ћорсокака. Уза све аскетско расположење уморнога од животних тегоба јелинистичког духа, уза сву своју обраћеност ка занебеским тајнама, неоплатонизам ипак прихвата Великог Пана, јер је све – "**из** Једнога". И уједно с тим, у платоновском систему динамичког свејединства све карактеристике за процењивање вредности претварају се у вештаствене одредбе. Врховно **Једно** је добро **зато** што је оно метафизички центар и почетак свега, и што оно све условљава, а са̂мо није ничим условљено. Неизбежни натурализам и космологизам јелинистичке мисли особито је оштро избио на видело у време тринитарних догматских спорова у хришћанској Цркви, када су многи (ученици јелинске философије) тако тешко правили разлику између унутарње тајне Божанског Живота и тајне Домостроја, између тајне Предвечног Рођења Бога-Логоса и тајне стварања света. Античка мисао није могла да изађе из граница овога света, није могла да превазиђе натуралистичку представу о Божанству као иманентној космичкој сили, и о Промислу као о повезаности читавог света законитошћу. Али, ако је у тим заблудама уморнога и усамљенога духа пре Јеванђеља и била нека благословена туга, у хришћанском свету натурализам мисли постаје неопростиво "лажноназвано знање". Међутим, и у каснијој философији је остало и сувише много натуралистичне саблазни, и сувише много непревазиђеног наслеђа незнабожачког времена. Још је неизживљена и "римска идеја", идеја **насилног** уједињења човечанства, која и у наше дане шиба свет трзањима и грчевима. Али, та се идеја корени у "јелинској идеји", у многобожачком **космотеизму**, у навикама духа натуралистички настројеног и навикнутог. Била би недозвољива безбожност умањивати стварност и активност незнабожачких саблазни, које су много пута и на много начина сакривале и заклањале пред људским сазнањем богооткривену благовест хришћанске слободе. Неће бити претерано ако кажемо да дух људски изнемогава у борби са искушењима. Историја философских учења̂, од најстаријих до најновијих, јесте кристализовани летопис непрестаних мисаоних неуспеха да се прихвати и смести, превазилазеће тварни људски разум, Божанско Откривење. Као главна сметња и овде се јавља она уобичајена космолошка навика људског сазнања, које се затвара у овај век и свет, и зато је неспособно да смести у себе **тајну стварања ни из чега, "из не-сушчих"** (ex nihilo). Ово се особито односи на западноевропску философију, која се храни из оскудног и помраченог религиозног опита.

Не, није "монизмом" болесна "европска" философија, него напротив, супротним пороком – искључивим и нивелизирајућим објективизмом. **Опседнутост светом** нагони човека да **у свету** оцртава и овештаствљује својствену и присутну у души његовој слику безусловног савршенства. У томе се налази одгонетка за парадоксални спој ропског сазнања и заносне самоуверености. Управо зато, што човек сазнаје своје метафизичко ништавило, што осећа себе као "сањарење природе", као медијум спољашње објективности, зато је и склон да својим маштаријама приписује објективно значење. Отуда луциферска увереност у потпуну познатљивост светских тајни и у остваривост не узалуд природом заложених у њега тежњи и стремљења̂. Јаче од свега то се изразило у оној "субјектогонији", коју су развијали немачки идеалисти с почетка прошлог века: субјект се рађа из истог корена из којег и објект – отуда је објект и познатљив до краја. Познање у суштини и јесте самопознање објекта, фаза предсмртног настајања. И више од тога, то је – ступањ откривања Божанског у себи, ступањ Божанског самораскрића. Ето зашто је, по њима, познање суштински адекватно бићу, безусловно по самој својој природи. Отуда и они горделиви призиви: "веровати, пре свега, науци и себи самима", "веровати у снагу духа", чиме је узбуђивао своје ученике Хегел. Човек, чинило се њему, "не

може довољно високо мислити о величини и моћи свога духа". И сама "скривена и затворена суштина Васељене немоћна је да се супротстави храбрости познања: она се мора пред њим отворити, отворити своје ризнице и дубине и дати да се њима наслађујемо". Јер је човек смисао и центар **свега**, он је микрокосмос. И још више од тога — у човеку **сазнаје** или **спознаје себе Бог**. Човеково сазнање је божанско и, према томе, непогрешиво. Душа се окрилатила самопотврдним познајним оптимизмом, који се ослања на **реално-неизбежну** адекватност предметнога и мисаонога поретка, на "адекватност, сагласност и поклапање" бића и познања по њиховим категоријама и логичким законима, како је то појашњавао Едуард Хартман. Осећање тајне, осећање "дивљења" — тај, у ствари, прави философски ерос — оваквим се оптимизмом сасвим искључује, њега замењује наивно-горда самоувереност лакоће сазнања. Чини се да је довољно само отворити очи познања и одједном ћеш видети "све што постоји, што је било, што долази убудуће". И то ћеш сагледати са строгим држањем објективних пропорција. Знању преостаје само да савладава једино количинске и ступањске препреке, да се распростире у ширину и даљину, да се самодопуњује, да се **развија**. У наше време опет се са новом силином почиње утврђивати схватање знања као созерцања (као "теорије", "контемплације"), као непосредног и пасивног примања и увиђања. Свеједно је да ли је око које созерцава или сагледава окренуто напоље или унутра, у оба случаја се из познајне делатности искључује тврачки моменат. Ова квијетистичка тенденција јасно се показује у обнови "наивног реализма", у настојању за потпуном објективизацијом сазнајних категорија, уношења целокупног категоријалног апарата у непогрешиву датост објекта који се созерцава и сагледава. Схватање познања као "сагледавања света у оригиналу" доводи самоосећање до својеврсне маштовитости. У допуштању такве неизбежне адекватности познања већ је заложено утопистичко маштање о спољашње-достиживом завршетку. "Адекватност" природног и мисаоног поретка бића треба да буде развијена и доведена до краја — тада ће се природа испунити разумом, а разум ће се сасвим оваплотити. Свет ће достигнути завршеност и потпуно обликовање, оствариће се "идеална васељена", и земља ће постати "праведна". Исцрпљен ће бити сасвим до краја сав циклус колебања, тражења, немира и настаће свезадовољавајући починак васељенског наслађивања — настаће "месијански пир". Ка овој граници је окренута сва пажња утопистичког интересовања — теоретско-контемплативно застрањење духа спојено и повезано са уплетеношћу у временски поток.

На основама натуралистичког монизма са неодољивом доследношћу развија се "утопистички поглед на свет". У њему се разоткрива **"утопистички опит"** или "утопистичко искуство", тј. виђење света **као затвореног, завршеног, органског све-јединства**, као неке **целине** која је унутарње сабрана и уравнотежена. Као такво свејединство, **свет стоји "с ону страну добра и зла"**, с ону страну **сваке оцене и процене**. Вредности, и позитивне и негативне, могуће су само **унутар света**. Сам **по себи** свет у целини треба да буде **просто** примљен и прихваћен — **без икакве оцене**. И последња мудрост овога света своди се на признање: **тако јесте, тако је било, тако ће бити**. А и каква у суштини промена може настати у **све**-јединству. За натуралистичко сазнање нема помирења између оптимизма и песимизма, и оба полуса морају бити доведена до краја. Или треба прихватити **сав** свет, или треба опет сав свет одбацити. То су, у ствари, два типа **нихилизма**. У оба случаја свет је, у ствари, за вредности и процену вредности **пуст и празан**. Тако, сваки монизам доводи до нихилизма, јер, у ствари, биће је — **двојствено**.

Та се двојственост скоро увек осећа у нејасном виду. Из тог осећања се рађа осећање противљења спољашњем објективизму. Али, у натуралистичким оквирима

ово се противљење може појавити једино у виду **акосмичког** одрицања. Излаз, пак, из натуралистичког безизлаза и ћорсокака открива се само кроз **преображење опита и искуства**. Само у опиту вере, у религиозном опиту и искуству, разоткрива се метафизичка расцепљеност бића, бездан отпадања. И само у опиту вере, у опитном искуству слободе открива се царски пут правог умопрозрења и умног виђења.

V

Вера је **опитно искуство слободе**. Наравно, не у том смислу да човек није ничим ограничен – јер таква произвољност је свемоћ, а не слобода. У религиозној озарености открива се истина да је принцип који држи свет у ствари **слобода**, а не судбина, **љубав**, а не природни jus talionis (закон награде или казне, узвратни закон). Другим речима, свет је "у руци Божјој" и Воља Преблагог Сведржитеља, који га је произвео "из не-бића", оживљује и чува и одржава свет. У религиозном опиту свет се открива као **слободна творевина** Божја, као неки "сувишак" који је **могао уопште и не бити**, открива се зато као **дар** неизрециве и непринуђене Милости и Љубави. Бог је Сведовољан и, ако је могуће осмелити се говорити о томе, за Њега није било никаквих "принуђујућих" основа за стварање и саздавање света и човека, као што нема "нужде" ни у већ створеном свету. Свет је "случајан", контигентан, јер је могао и да не буде, да не постоји. Из тога што свет не може бити без Бога не следује да и Бог није могао бити без света. У томе се и састоји основна апорија тога да је свет "сувишак". Да се то схвати и осети до краја смета нам, међутим, ово блештеће и заслепљујуће сијање Божанске Славе у целокупној твари. Јер, небеса казују славу Божју. А друкчије и не може бити **кад је већ** свет створен. У тварној непрозирности и ништавилу антиномично се разоткрива Божанско Свудаприсуство – рука Божја је на свему. Осећа се присуство премудрости у творевини. Разоткрива се "слика и прилика Божја" у човеку. Разоткрива се тајна ипостасног Богочовечанства, тајна Божанске љубави и унижења све до смрти и то крсне смрти, до жртвене смрти "ради нас људи и ради нашег спасења". Тварно биће проникнуто је свуда благодатним токовима, тајна човекова узноси се на божанску висину, нераскидиво се повезује са Свеблаженством Божанског Живота – кроз Вазнесење Христово и Седење с десне стране Оца. Изливају се и примају се од људи и твари преизобилно дарови Духа Светога, и то "не на меру".

Неизрецива је и неисказана та тајна, и само се "символички" открива разуму самодостоверно знање вере: опитно искуство Божанског Промишљања и опитно искуство богооставлъености света. Та се тајна прикривено објављује појмом "тварности". У доживљавању тварности – залог је слободе. Када би свет био вечан и самобитан, када би он био "неопходан", он би онда био безизлазно затворен, био би скроз наскроз предодређен, био би свет смрти, био би потчињен осуди бескрајних рађања и смрти. Радост, пак, велика и избављење налази се у томе што је свет – твар, што **постоји** "Онај који је створио и саздао човека", **Творац неба и земље и свега видљивога и невидљивога.** Свет се корени у Божанској **слободи**. Свет је слободан, **јер постоји Бог – изван** света. "Ја сам Сушти" (Ја сам Онај који јесам), рекао је Бог Мојсију – и управо од овога откривења започиње и започео је прави аутентични религиозни живот и искуство. Од тог откривења Божјег почиње надвладавање и превазилажење космичке опседнутости, тј. опседнутости светом. Историја света **није развитак**, није судбинско развијање наследно-урођених задатака, него је **подвиг**, безбројни низ слободно-чудесних дотицаја Божанске Славе, чудесних сусрета човека с Богом. Пуноћу своју достиже тај **нови** опит у **јављању Бога у телу**, у Новом Завету (или Савезу) на крви Богочовека, у Цркви, том живом и тајанственом Телу Христо-

вом. И ми о **томе** опиту и искуству говоримо када опит вере противстављамо натуралистичком опиту, а не о неком "природном богоспознању" које је заувек замењено и одстрањено кроз оснивање Цркве.

Историја није проста пулсација живота, није "животни импулс", него подвижничко делање и стварање. "Отац мој до сада дела", рекао је Христос – и у том непрестаном и непрестајућем општењу Бога са светом, у промислитељском творењу и обнављању света од стране Бога, заснива се могућност људског делања и стваралаштва. Људско стваралаштво јесте радосно примање и усвајање дарова и даривања која се дају одозго, од Бога, и такође уношење и утврђивање тих дарова у свету. У људском стваралаштву и раду свршава се благодатно знаменовање и освећење света. Али, баш зато што историја јесте подвиг, могућ је и њен неуспех. Управо је зато она и **трагична**. Идила се ослања на судбину, безбрижност на неопходност. Постоје разни типови трагизма: трагизам принуде, када личност отпада од неумитног светског поретка и бива њиме згажена; трагизам немоћи – "досуђене су нам добре намере, али да нешто урадимо није нам дано", и истинско-хришћански **трагизам слободе**. Трагизам слободе не због непробојности поретка за индивидуално постављене циљеве, нити због недовољности или ограничености снага у односу на постојеће задатке, него је његов корен – у **могућности греха** и промашаја. Могућност греха је тајанствена, као што је тајанствена свака слобода. И овде људска мисао упада у горућу саблазан и искушење да **докаже неопходност греха,** његову неизбежност у васељенској равнотежи, и да тиме "оправда Бога". Треба, међутим, са удвостручeном трезвеношћу духа побеђивати то искушење и не упуштати се у празно мудровање о томе "да ли су могли" наши прародитељи да не погреше и шта би тада било. Наше религиозно сазнање **исходи** из **факта греха.** "Грех је ушао у свет" – и ми **знамо само историју греховног човечанства,** а немоћни смо да себи представимо првосаздану безгрешност. Али се за нас сав смисао света разоткрива једино у светлости **Искупљења**. Ова историја која се десила јесте трагична, али она је и домострој нашег **спасења**. Тајна, пак, Божанског Предзнања за нас је безусловно сакривена. Ми знамо историју само као доживљавање греха и избављења од греха, и не треба да измишљамо, макар и као casus irrealis (нереалан случај), "безгрешну историју" која се није десила. Постоји грех у свету и у човеку – "добро које хоћу не чиним, а зло које нећу њега чиним". Али, грех треба да буде истргнут из света, свет треба стваралачки да се препороди. Верујуће сазнање не зна за историјску бесконачност: историја, као трагедија, има свој расплет, свој катарзис – и то не иманентни завршетак, него "Судњи дан", дан суда Божјег. **Историја се завршава,** али не пропада, не укида се са̂мо биће – него оно прелази у ванисторијске форме постојања. Историја се завршава, **али се не испуњава,** не достиже границу у смислу еволуционог нагомилавања или сазревања. Она сазрева за катастрофу – у њој се "нагомилава" и сазрева и добро и зло – кукољ усред пшенице. Историја је скроз двојствена. У видљивом и емпиричком плану она се ствара од сукцесивних догађаја, који нису устремљени нити теже било каквом иманентном циљу. Али, у плану ноуменалном непрекидно се збива чудесно преображење твари, које наговештава будући васељенски преокрет који ће се збити "када времена више не буде". Историја има хронолошку границу, али у **себи самој** нема кулминационе тачке – јер се њена вредност опредељује и одређује не иманентним задацима, него оностраним задацима; и свет се усавршава не из себе самога, него треба да **прими** Божанску благодат. У томе је тегоба историјског постојања: што за греховну твар није радосна него "тешка служба Господња", и што Царство Божје "напорници (тј. подвижници) задобијају". А и није доступно свету – све до огњеног обновљења света – да он смести пуноћу благодати. **Емпирички свет**, који у злу лежи, **не може остварити**

своје "предзначење" јер он има потребу за чудесним преображењем. "Сви ћемо се изменити", вели Апостол, и "још се није открило шта ћемо бити".

Сваки људски успех и достигнуће неизбежно је окрњено, непотпуно и не право – не само због тварне ограничености, и уопште не због просторно-временске форме постојања, него **због греха**. И пред читавим човечанством неизбежно стоји сусрет и сучељавање са неоствареним и неоствариваним задатком савршенства Божанским савршенством. Историја је покретни интеграл од неограниченог мноштва индивидуалних стваралачких подвига, стремљења, туга и чежњи. Зато је у њој све динамично, напрегнуто. Мада ми знамо само греховну твар, грех се не састоји у тварности. На висинама духоносног виђења и прозрења било је дато великим подвижницима да виде првосаздану твар у њеној непорочној белини и чистоти. Сада, пак, твар стење и мучи се, и њен је облик извитоперен. Она је сада безоблична и потчињена трулежи и пропадљивости. Немоћна је она сада и беснажна. Али, сила се Божја "у немоћи свршава", а **већ постоји** и "нова твар". Не само да се искупљење и излечење (спасење) достиже у хронолошкој даљини, него и у свакој тачки времена, јер "Дух дише где хоће". Тако се спајају и смештају заједно "смисао историје" и "смисао живота", осмишљеност сваког тренутка. Људским моћима ништа се коначно у историји не искива. Него оно иза-гранично непрестано улази у нашу земаљску сиромаштину, и распаљују се искре Вечног Живота. Јер је већ истргнута жаока смрти и срушена је адова победа. Ниче већ благодатно семење Царства Божјег, и живи богочовечанско тело Цркве. Историја је скроз симболична – у емпиријском се свршава и збива над-емпиријско. И само тим над-емпиријским земља стоји. Свет збивања не исцрпљује сву реалност бића. Али, иза њега стоје не његове сопствене дубине, не "тамна природа" бурне стихије. **Изван света** пребива Господ Сведржитељ, "Ризница добара и Дародавац живота", и отуда "реке воде живе" напајају васељену. Тиме се управо предухитрује и припрема оно светско преображење у којем ће се васпоставити права пуноћа свега што је живо и што је живело – иза граница времена. То преображење се састоји у васкрсењу мртвих, и збиће се особитим чудесним актом Божанског твораштва.

Свако право остварење јесте чудо – нека "замена" природног поретка благодатним, замена која ипак не уклања саму природу. И зато се остварење збива само у жртвеном самоодрицању човека ради Христа и Јеванђеља. Ту се збива реални излазак, ослобођење из природе. Људске речи треба да умукну, да би се чула и звучала Реч Божја. Тиме се не понижава нити одриче твар, него се она бескрајно и неизмерно узноси и утврђује – ту је управо тајна божанског предзначења твари за славу. У сваком аутентично-стваралачком деловању човека понавља се тајна смиреног унижења, кенозиса. Јер се све ствара само "уз Божју сарадњу и помоћ", само дејством и причешћем благодати. Али, то се твори у овој тварној безвидности. Само оно што је учињено у име Божје и Христово, учињено је истински, и само то истински и **јесте**. Људска, пак, дела су – привидна и призрачна, сујетна су и пропадљива. Ипак, и усред трновог жбуња и свакојаке пустиње светског рођења одједном се силом и милошћу Божјом засија Купина Несагорива. То је знак метафизичке реалности твари. И, у ствари, сво благочастиво делање човека у историји слично је Несагоривој Купини. Има нешто битијно и бићевито у твари, макар и била врло мало схватљива та тајна постојања твари, твари која је у времену отпочела и која је произведена, настала, али се неће завршити и престати – и то твари која је слободна. Битије твари се утврђује милошћу Божјом, и она се расцветава као палица Аронова. Расцветава се у праведницима и подвижницима. И свет стоји на седам праведника – до Другог Доласка.

Историја је истовремено и трагедија и мистерија, трагедија богоборног противљења, и мистерија благодатног обожења

твари. Пуноћа је несместива у оквире емпиријске историје зато што је Бог Бог Авраама, Исаака и Јакова, Бог живих; и никаква хронолошка случајност несвојевременог или и сувише раног рођења не може аутоматски избацити макар и једног од ових малих из "књиге живота". Царство Божје треба да обухвати пуноћу људских личности, и зато оно све до свеопштег васкрсења "не долази да се види". Никакво "објективно" преобразовање космоса **без** васкрсења не би било "крај". Зато управо и нису могуће никакве форме **сабирног** (збирног, друштвеног) савршеног живота до васкрсења – осим једино Цркве, у којој је већ антиципирано и предобразовано васкрсење, и која се као таква уздиже над временом, излази из њега и изводи децу своју. Изван ње лажна су сва маштања о "праведној земљи", без наде на "крај времена". Историја се не ослања и не упире у иманентни завршетак, нити у "Трећи завет", или неко земаљско месијанско царство, него у парусију и у Страшни Суд. Испуњење историје није ни оно, најављено у Откривењу, хиљадугодишње царство. Оно је – заиста хиљадугодишње, тј. има свој крај, и оно обухвата **не све**, него само "посечене за сведочанство Исусово и за реч Божју" у последње дане, док они "остали између умрлих, нису оживели, докле се не наврши хиљада година" (**Откр.** 20, 4-5). **После** хиљаду година збиће се и свршиће се Последњи Суд, и тада се истински завршава свет и време. Настаје ново небо и нова земља, и Бог ће бити све у свему. Очекивање васкрсења мртвих и живота будућега века јесте једино и стварно оправдање и "метафизичко обраложење" личности и личног делања и стваралаштва. Само онога који мисли у категоријама градитеља Вавилонске куле, онога који је страсном похотом заволео **ову** земљу већма од своје праве "отаџбине на небу", само њега могу устрашити и парализовати пророштва из Апокалипсе. За нас, пак, у њима су све наде наше.

Сваки људски гест има сотириолошки значај – са знаком плус или минус. Не може се проживети живот за другога, уместо другога. У томе се налази коначна основа немогућности последњих речи и последњих решења **на овој земљи** и у овој историји. Немогуће је у апстрактну безвремену формулу сместити непоновљиве и неизменљиве тренутке. А то се односи на сву пуноћу људских личности. Овим се, опет, не изједначује – у једнакој ништавности – све емпиријско. Овим се не искључује релативна разноваљаност емпиричких форми. Него се тиме жели рећи да нема земаљског града, и неће га ни бити, него треба непрестано "тражити" Град Небески и "борити се" за њега, спремајући резерве уља за своје будуће светилнике. И само они који су "добро пострадали и увенчали се" у добром подвигу крстоношења на овом свету, само су они способни да у дане оне уђу у "чертог украшени". Вера не затвара личност у солипсистичку самоћу и ћутање, него тражи делатно самоодрицање стваралачке љубави према ближњему и према непријатељима. Сваки у "својем звању у којем је призван" треба да врши своје послушање, своје дело, и само кроз верност "у маломе" може се узрасти "у пуноћу узраста Христовог" и стећи велики дарови. У свету је немогуће било шта изградити "довека", зато што није само један човек у свету, и није донео једноме човеку да спасе сав свет. Али, треба градити и за један дан – "доста је дану зла његовог". Није циљ земаљског постојања град земаљски, нити земаљска макар и "слободна" теократија, нити земаљска теономија, нити погрешиво друштво посвећених, него је циљ Царство Небеско. А оно је **увек** "пред вратима". У њему је сва нада света, то јест у томе што ће, по речима **Откривења** (11, 15), "царство света" постати – "Царством Господа нашег и Христа Његовог". И већ анђели небески силазе и узлазе са горњих висина на земаљске пустиње.

Тако се верујућим умопрозрењем и сагледавањем у корену побеђују утопистичке саблазни у тумачењу историје и њеног смисла. Опитно искуство вере разоткрива нам не само знање о Богу, него и знање о твари. "Смрћу си Твојом објаснио твар", тако Црква велича Спаситеља света. "Вером разумевамо" ми **све** биће.

То не значи да се религиозним озарењем укида и замењује "природно" знање и "природни" опит – не укида се, него се преображава и на неки начин пресуштаствљује. Из религиозног опита није могуће и не треба "дедуцирати" готово знање; али, не треба и немогуће је "дедуцирати" га из природног опита. Знање је **тумачење** опита, опитног искуства, разоткривање метафизичког виђења у логичким сликама и појмовима. И, гле, верујући **види** друго и другачије неголи неверујући, и зато и другачије познаје. Верујућем се открива тварност и зато **слобода** света, за разлику од судбинске неопходности натуралистичког прихватања самозавршеног "вечног" света. У опиту вере разоткрива се метафизичка основа индивидуалности, тј. личности, која не подлеже разрушењу, али која подлеже остварењу кроз **подвиг** самоопредељења. Вером се сазнаје **трагизам** историје. Опит вере даје философију слободе и стваралачког постајања. Али, то не значи да је верујући и актуелно увек сазнајно исправан, тј. да је у сазнању увек у праву. Јер и на основама религиозног надахнућа у **овом веку** не израстају плодови безусловни и свесавршени. Философирање увек остаје област домишљања и нагађања, област символичких приближавања, у којој има много спорнога, а, можда, **и треба** да остаје спорно. Као што се лепо изразио кнез С. Н. Трубецки: "Свако умно решење јесте и треба да буде само приближно, зато што је то тек наслућивано, очекујуће решење" – то је тек антиципација **новог опита**. И управо зато што ће тек у "будућем веку" бити "пуноћа Онога који све испуњава у свему" и што ћемо тек тамо видети "лицем у лице" тајне Божје – ми у историји само нагађамо. У религиозном умном виђењу непоколебиво је и адекватно само оно што је добило харизматичку санкцију духоносних Васељенских сабора. Али, и тај "камен вере" остаје непрестани задатак за философирајућу мисао. Ту је и неисцрпно мноштво отворених питања, и зато је неисцрпан ред философских рађања, неутољива жеђ мудрољубља. Потребно је стремити не ка једнозначном решењу "светске загонетке", него ка томе да се по мери индивидуалне доступности постигне и схвати шта за то решење даје, а шта одбацује, Откривење. То је сфера "богословских мишљења" у философији као "природном богословљу". И она никада у историји неће бити укинута. Овде царује релативност, али не релативност "индиферентности", него релативност символа, који имају значење само **према мери своје прозрачности** и само за онога који уме **кроз** њих да гледа и да види **иза њих**. А све што дубље ураста дух човеков у недра Цркве, тиме све јасније постаје виђење света и о свету. Када, пак, душа одлази од Цркве, за њу се замућује и помрачује и лик света.

Два опита су доступна човеку. Али су безбројне "незакониторођене" мешавине у свету мисли. Два пута познања у историјској стварности преплићу се међу собом до неразликовања, и отуда су тако обилне и увек поново могуће "заблуде", застрањења, отпадања и раселине. За опит вере треба се борити, јер саблазни овога света бивају опаке и горуће. Те саблазни се побеђују у црквеној пуноћи, али по мери нашег подвига. Само се кроз Цркву и у Цркви побеђује и надвладава утопистичка саблазан. Постоји, може бити, тајно знамење у томе што је по Божјем допуштењу најопаснији утопистички цвет изникао баш на руској земљи, на **православном** Истоку. Јер је само кроз неповређену чистоту православне вере и опита могуће то исцелити, и то истински, не обмањиво. Неизрециви су судови Божји. Али, Воља Божја зове нас на исповедање и сведочење вере своје. Постоји у наше смутне и мучне дане особити призив православне мисли. Та, пак, мисао се не одређује тиме што је дух нашег православног народа некако посебно рођен, и сада нови народ треба да својом нијансом допуни претходна и туђа достигнућа. "Народни дух" није готова и урођена величина него настаје и ствара се. Тај дух се не опредељује и не одређује судбинским рађањем, него подвигом. Он се ствара кроз присаједињење свагдашњим светињама православним. Оправдање особитог призивања православних народа, међу

њима и Русије, није у источном или словенском пореклу, него – у њиховом **православном** пореклу. У својим истинским дубинама православна света Грчка, и света Русија, и света Србија, јесу **историјско дело православља**. Није све у душама наших људи православно, па ни у руској души. Али, нисмо напуштени и остављени од Бога. Православље је за све нас увек било и јесте и увек ће бити **задатак**. Можда и не треба да буде неко прослављено јављање православља у свету. Али се тиме не укида задатак нашег свакидашњег стремљења и делања. Ми сада са особитом одговорношћу стојимо пред задатком православног мудрољубља, православне философије, пред задатком враћања у благодатну земљу Отаца наших, Отаца Васељенске Цркве Православне. У томе је залог нашег препорођења и обновљења живота, излечења од отворених рана. И усред бурног раста отровног корова утопистичке саблазни нас са особитом снагом привлачи "наручје Очево". Јер, по речима Псалмопевца, "не са Истока, и не са Запада, и не из пустиње долази узвишење, него је Бог судија".

Превео
Јеромонах Атанасије (Јевтић)

■

Личност и природа

Ђакон Владан Перишић

Теолошко размишљање о људским правилима[1]

Увод

1. Обично се каже да су "људска права" само други, новији израз за оно што се раније називало човековим "природним правима". Стога изгледа готово саморазумљиво рећи да ова права припадају човеку самим тим што је он људско биће, тј. да је људска природа у нужан и довољан услов за њихово поседовање. Тако се чини да је захтев за продужењем одговора на неизбежно питање о "извору права"[2] испуњен без много муке. У том случају највећи проблем се налази тек у другом кораку – како **остварити** сва та права која су неотуђива од људске природе? Ни најмање не желећи да оспоравам важност, неопходност и надлежност сваког напора предузетог у том правцу, у овом тексту ја се, ипак, нећу бавити тиме, него ћу се, уместо тога позабавити теоријским разматрањима тзв. "људских права", и то из угла православне теологије.

Речено је да се под "људским правима" подразумевају она права која човек има по самој својој природи. Међутим, није само по себи јасно шта то, у ствари, значи. Постоји, додуше, један вид одговора на ову нејасноћу који би је отклонио релативно лако. Да су та права "природна" значило би, у овом случају, то да она човеку припадају по његовој природи, а не, рецимо, по томе што је он члан друштва и државе. "Природно" овде, дакле, значи оно што стоји насупрот "државном" или "правном". Отуда, пошто је држава не-природна творевина, и пошто тзв. "људска права не почивају на државно-правном уређењу, него се често потврђују тек насупрот њему[3], онда су таква права, будући да афирмишу оно што једна неприродна институција брани, по логици ствари – природна. Ако реч "природна" треба да значи само то, онда је релативно лако прихватити да "...људска права... постоје пре државе"[4] и да та права, тиме што су за представнике државних власти "забрање-

не зоне"[5], "чувају достојанство човека од државе и друштва...".[6]

Међутим, баш када се чини да је све јасно, јавља се оно што је са философско-теолошке тачке гледишта најзанимљивије. А то је питање: Постоје ли права која јесу људска, а ипак нису ни законска ни природна? Људска, а ипак не од људске природе – може ли то бити? Православни одговор је да може. Нису, дакле, сва "људска права" – "природна права". Размотримо ову "необичност" мало подробније.

Теорија

2. **Човек има право да постане бог**. То је његово прво и највише право. Право човека да постане бог **јесте људско**, а ипак **није природно** право. На чему, онда, ово право почива? Где је његов извор?

Право човека да постане бог темељи се на човековој **могућности да превазиђе своју природу**, а ова могућност почива на томе (а) што Бог превазилази Своју природу, и (б) што је човек слика Божја. Размотримо прву тачку.

(а) Шта уопште значи рећи да Бог превазилази своју сопствену природу? Значи ли то да Он излази изван себе, и даље, на чему се уопште заснива ова Његова способност себепревазилажења? Да бисмо могли да одговоримо на ова питања морамо се вратити у прве векове хришћанства у којима је Црква учинила напор да, између осталог, формулише своје веровање у Бога који је, prima facie парадоксално, у исто време и један и три. Изгледа да је Тертулијан био први који је о Богу говорио као о "једном суштаству, а три лица" (una substantia, tres personae).[7] У Богу се, дакле, може, ако не одвојити, а оно разликовати суштаство или природа од лица или личности (Оца, Сина и Светога Духа). Међутим, када се ова синтагма преведе на грчки, онда се јављају следећи проблеми. Ако се реч persona преведе дословно речју **прóсопон**, онда такав превод повлачи за собом уверење да се ту ради о такве три Божје личности које су без онтолошке тежине и које су само три привремене **улоге** једнога Бога, будући да реч **прóсопон** (као и **просопи́он означава маску** коју су глумци користилиу позоришту (а то је, такође, било и првобитно значење латинске речи persona). С друге стране, дослован превод латинске речи substantia био је **ипóстасис**, што је имало онтолошку тежину, али је у овој синтагми само још више учвршћивало уверење да је хришћански Бог налик на оно биће о коме је говорио Савелије: Бог је једно биће у трима привременим или наизменичним **улогама**. Дослован грчки превод овога израза **ми́а ипóстасис, триа прóсопа)** наводио би источне хришћане на помисао да је савелијанизам узео маха и на Западу, и стога су се они у почетку односили према овој синтагми са резервом.

Да термин **прóсопон** не би звучао савелијански, тј. да не би означавао само **маску** или **улогу**, него да би добио на онтолошкој тежини, Источни Оци (пре свега Кападокијци: св. Василије Велики, св. Григорије Богослов, св. Григорије Ниски и св. Амфилохије Иконијски) су овај термин изједначили са термином **ипóстасис** који је одувек означавао неко стварно (насупрот ефемерном) и самостално (насупрот акциденталном) биће. Испоставило се, међутим, да и ово решење има своје недостатке: у грчкој философији и у раној хришћанској теологији термин **ипóстасис** је био близак (и скоро истоветан) са термином **уси́а** који је код Платона био синоним за самостално постојеће идеје, а код Аристотела је **прóти уси́а** означавала темељну стварност без које, као без **ипóстастис** не би могла постојати ниједна од осталих категорија. Дакле, и **уси́а и ипостáсис** означавали су оно што може постојати самостално и што има онтолошку тежину.

Међутим, рећи "једна **ипóстасисис**, три **ипостáсис** било би бесмислено, те су стога Каподокијци почели да употребљавају израз "једна **уси́а**, три **ипостáсис**. Али, ако ове термине схватимо као синониме (што су на Истоку углавном и чинили), он-

да ни овај израз није много смисленији од оног првог. Због тога су Кападокијски Оци схватили термин **усѝа** као неку врсту општости (слично Аристотеловој **дефтера усѝа**, али ипак не у потпуности идентичну са њом).[8] Тако су сада и Божја суштина или природа и Његове три личности добиле на онтолошкој тежини у изразу **мѝа усѝа, трѝс ипостѝсис** или **триа прòсопа** и звучале су стварно, самостално и објективно.[9] Сада се можемо вратити нашој главној теми разматрајући у каквом су међусобном односу божанска **усиа** и три божанске, **ипостѝсис**.

Према св. Јовану Дамаскину, Бог је бесконачно удаљен од целокупне творевине (па отуда и од човека) "не простором, него природом" **у тòпо аллà фѝси**.[10] Због тога, према св. Атанасију Великом, "ништа од створеног својом суштином ни најмање не наликује свом творцу, него је изван Њега".[11] Стога је св. Макарије Египатски у праву када тврди да "њихове природе немају ничег заједничког".[12] Бог је, дакле, у односу на своју творевину апсолутна другост.

Отуда, када би Бог био одређен (ограничен, заробљен, подвлашћен) својом суштином/природом која је апсолутно различита од свега другог (и која му каже: Бог си и ништа друго до Бог), онда Он никада не би могао постати нешто што Бог није (тј. човек). Али, ако се сада присетимо оне разлике између Божје суштине/природе с једне, и Његових трију личности с друге стране, онда ћемо оно што нас овде највише интересује наћи у чињеници да ранохришћански теолози (посебно Кападокијци) нису "утемељење" Божје или Његов raison d'être видели у Његовој природи/суштини, него у Његовом **личносном начину постојања**, и то пре свега у личности Бога Оца који је извор других двеју божанских личности. Ј. Д. Зизиулас с правом каже: "Кападокијски Оци су, по први пут у историји, у биће Бога увели појам **узрока ѐтиои** и значајно га приписали не једној природи Бога, већ **личности**, Оцу. Брижљиво и постојано правећи разлику између природе Божје и Бога као Оца, они су учинили да **оно што узрокује да Бог постоји јесте личност Оца,** а не једна божанска природа или суштина. На тај начин они су личности дали онтолошко првенство над суштином, и поступајући тако они су ослободили егзистенцију од нужности".[13] Према томе, у Богу личност не почива на суштини, него суштина почива на личности. Због тога је велики бранитељ исихаста, св. Григорије Палама, могао рећи: "Није Сушти (Онај који јесте) из суштине, него је суштина из Сушт̄ног (онога који јесте).[14] Ако се тако може рећи, Бог Себи слободно даје Своју суштину/природу. И баш зато што је она у његовој власти, Он је може превазићи, може изаћи из ње и(нпр.) постати човек[15] – у овоме је тајна Богочовека Христа. Да личност (читај: слобода) у Богу није изнад Његове природе (читај: нужности), Бог никада не би могао постати Бого**човек**[16].

(б) Размотримо сада и другу тачку – да је човек **слика** божја, и упитајмо се чиме је то човек слика Божја. Свакако не својом природом/суштином јер, као што смо већ видели, човек је баш својом природом бесконачно удаљен, бесконачно различит од Бога. Стога је човек слика Божја својом **личношћу**. Другим речима, тиме што је слика Божја човек је личност. Човеков начин постојања (**трòпосипàрксеос**) као личности даје му могућност да превазиђе ограничења која му намеће његова природа (која му каже: човек си и само човек).

Да је до човекове природе (која код човека, за разлику од Бога, претходи личности), човек би (**њоме**) био осуђен да довека остане **само** човек, а то значи (својом природом и оним што она подразумева) ограничено и смртно биће. Другим речима, да је само до човекове **природе**, човек не би имао право на бесмртност. Али, будући да је он слика Бога у коме личност има првенство над природом, онда и човекова личност такође, иако га нема онтолошки, **може ипак задобити** ово првенство личног (божанског) начина постојања над природом онога што постоји. Речима Отаца древне Цркве, човек може од слике (**икòн**) Божје поста-

ти подобије (**омиосис**) Божје, тј. може постати бог (ако и не природом, а онда Божјом обожујућом благодаћу). Човеково подвижништво се и састоји у ослобађању себе, уз помоћ Божје благодати, од нужности (закона) своје природе, од онтолошког првенства његове природе над његовом личношћу. Укратко, иако човекова природа има првенство над његовом личношћу, човек је од Бога позван да овај однос преокрене и да ову спутаност својом природом поништи. Ако ово престане да чини, човек престаје да личи на свог Бога и утапа се у своју природу.

3. Из онога што је до сада речено јасно је да се не може рећи "Она (sc. права човека) су његова "по природи", пошто је он личност",[17] зато што **бити личност значи бити слободан од природе.** Стога је човеково право да постане бог **право личности**, а не право његове природе. Човек је позван да постане бог не зато што му је природа таква каква је (уосталом, он то и не може постати природом – присетимо се: човек је **баш својом природом** бесконачно удаљен/различит од Бога), него зато што његова природа, одсликавајући божанску **постоји на начин личности**. Пошто је однос између човека и Бога слободан однос између **личности** (не: индивидуа), човек не може од Бога захтевати ово даровано му право на обожење (**тхеосис**). Он не може приморати благодат да се излије на њега, али је зато може приволети, баш као што не може ни другог човека приморати да га воли, али га може приволети, може га освојити љубављу.

Резимирајући досадашње разматрање можемо рећи да човек има права и као **личност** и као **индивидуа**. Као индивидуа он има права која проистичу из његове природе и која га, по замисли, штите (као индивидуу) од државе и друштва. То су "људска права" у уобичајеном смислу тзв. "природних права". Као личност човек има право (ако је могуће у држави и захваљујући држави, а ако није могуће онда мимо ње и чак упркос њој, а такође и упркос својој сопственој природи) да постигне обожење и да оствари хришћански "категорички императив": "Будите ви, дакле, савршени, као што је савршен Отац ваш небески" (**Јеванђеље по Матеју**,5, 48).

Када се говори о људским правима онда се обично каже још и то да она представљају, ако не довољне, а оно барем **нужне** услове без којих човек не може остварити себе као људско биће, без којих он не може бити оно што би требало да буде. Али, да ли је то заиста тако? Упркос томе што на први поглед то може изгледати чудно, чини се да ствари не стоје тако. Наиме, могуће је чак и без остварења ових тзв. "људских права" остварити оно темељно **људско** право у којем се огледа човеково последње назначење. (Кажем: **могуће** је, из чега не следи да је то неопходно или пожељно.) Ово произлази из две, већ установљене, ствари: (1) сва тзв. "људска права" заснивају се на потребама људске **природе**, и (2) право човека да постане бог заснива се на човековој могућности да превазиђе ову своју природу.

Историја

4. Рана Црква је од државе била одвојена само "духовно". Хришћани нису оснивали засебне градове, него су живели тамо "где су се задесили".[18] Они нису били "политички противници" постојећег царства иако их је ово понекад видело као такве. То не значи да су они спремно одобравали status quo, али значи да нису ковали превратничке завере, него су се чак молили за државу, мир и саме цареве. Попут свих народа Старог (и не само Старог) века хришћани су држали да држава има извесно "божанско" порекло. "У хришћанским круговима била је опште призната позитивна вредност и функција државе. Чак ни жестока погрда у књизи **Откривења** није била изузетак. Оно што је ту било оптуживано била је исквареност и непредвидивост тадашњег Рима, а не начело политичког поретка. Хришћани су, потпуно искрено и нелицемерно, могли да у рим-

ским судовима изјаве да су политички невини и да се правдају да су лојални према Царству".[19] С друге стране, Црква је себе видела као заједницу која је додуше у овом свету, али која није **од** овог света. Одговарајући на Келсову оптужбу да су хришћани равнодушни према грађанским (тј. државним) пословима, Ориген то не жели да порекне, него само да објасни због чега је то тако, те пише да у сваком граду "ми (sc. хришћани) имамо један друкчији склоп отаџбине" (**ало системa тис патридос**).[20] Другим речима, поред сваке грађанске заједнице, у истом граду, на истом месту и у исто време, постоји још једна заједница – помесна Црква. Пошто је ову последњу – хришћанску заједницу – држава схватила као status in statu,било је нормално да на њу гледа са подозрењем. Да су хришћани били незаинтересовани за **сваку** врсту друштвених активности, држава би можда на њих гледала само као на чудаке, и као безопасне би их, можда, оставила на миру. Међутим, они нису били незаинтересовани за сваку, већ само за државну активност.[21] Када је у питању била црквена заједница, они су били веома активни. И баш то запостављање и чак потцењивање државне на рачун црквене заједнице учинило је да царство црквено заједницу схвати као страно тело у свом организму. Ако су хришћани желели да увере државу да је њима "свака отаџбина као туђа земља",[22] онда су у томе потпуно успели – држава је према њима почела да се понаша као према туђинима.

Као што смо већ рекли, иако су се осећали "странцима" у овом свету, па самим тим и у овој (тј. у било којој овосветској) држави, и баш због тога, хришћани нису били **политички** противници световних власти. Али, из овога уопште не следи да су они увек били спремни да поштују и беспоговорно следе све државне одлуке. Напротив, лојалност према државним властима ишла је само дотле док одлуке ових нису битно задирале у "чисто црквене ствари". У случајевима када јесу, држава је, по правилу, наилазила на снажан отпор, и то не само у "периодима гоњења", него и у познијим временима када је држава већ отпочела да признаје и прихвата хришћанску веру.[23] Али, чини се да је главна потешкоћа произлазила из чињенице да за Римско царство (као и за мање-више свако друго) "чисто црквене ствари" нису, у ствари, ни постојале (а изгледа да је и дан-данас тако). Римско царство није себе схватило као надлежно само за "државне" или световне послове, него **исто тако** и за верске. "Римско царство је, у ствари, било једна политичко-црквена установа. Оно је било 'црква' исто толико и 'држава'; да није било и једно и друго, оно би било туђе схватањима старог света".[24] Ова идеја о "Вечном Риму" као једној јединственој политичко-религиозној заједници чији је крајњи циљ добробит људи и чак њихово "спасење", пренеће се из Старога у Средњи век, како на Истоку тако и на Западу.

5. После готово две хиљаде година у источном хришћанству стање је умногоме слично ономе из првих хришћанских векова. Све новонастале социјалистичке државе са комунистичком идеологијом себе су виделе као надлежне не само за "државне" него и за "верске" послове исто тако. Њихово решење "верског" питања, проглашавањем званичног (и, наравно, "научног") атеизма, само је један екстремни облик "решења" овог проблема који показује да и ове државе, као некада Рим, сматрају да је и овај, духовни, домен у њиховој надлежности, те да "чисто црквене ствари" у ствари и не постоје. Ово "коначно решење хришћанског питања" ставило је Цркву у многим од ових држава у положај сличан оним из "периода гоњења" (конфискација црквене имовине, хапшења, губитак посла, па чак и живота).

Као и у самом почетку тако и данас православна Црква даје предност непосредном, присном и топлом људском односу над сваким prima facie савршеним програмом чије би по сваку цену остварење наводно водило људском благостању. Све и да такви савршени програми постоје, и да су намере њихових твораца и

извршитеља часне, православни хришћани ипак не верују да се свет може променити набоље променом његовог **спољашњег** поретка. Стога је Црква, пре свега, заокупљена бригом да измени људско срце и ум ("покајање" је изворно "промена ума" – **метániа**), не би ли свет променила "изнутра" а не "споља". Другим речима, православна Црква држи да се на друштво и људску заједницу може и треба суштински утицати изван политике. То не значи да су православни равнодушни према политици и да им је свеједно у каквом политичком систему живе, али значи да они углавном држе да Црква треба да учествује у политичкој борби и да не треба да улази у коалиције са политичким странкама.

На жалост, не задовољава ни оно решење по коме су држава и Црква потпуно одвојене и по коме се од Цркве очекује да води бригу само о (апстрактној) трансценденцији/"оностраности", док би држава требало да брине о овоземаљским проблемима. Тачно је да Црква својим пореклом, својим бићем и својим значењем "није од овога света", али је такође тачно да је њена главна мисија "у овом свету", и то баш зато што је сам свет несавршен (искварен, зао, на странпутици).[25] Хришћанин мора бити целовито, а не шизофрено биће подељено на тзв. "духовну" и "световну" област. Не може се седети на две столице и служити и Цркви и свету. Суптилна хришћанска истина о Цркви која је "у овом свету, али није **од** овог света" није успела да до данас нађе своје позитивно историјско остварење. То морамо отворено признати. Али, да ли је то разлог да се престане са трагањем за њим?

Закључак

6. Закључујући ову расправу можемо рећи да чак и ако тзв. "људска права" имају велик значај, она ипак нису ни довољни ни нужни услови без којих се човек не може остварити као људско биће, без којих он не може постићи свој највиши циљ. Човеково право да постане бог (и да достигне обожење) **може** се остварити у **свакој** држави и у **сваком** друштву, баш зато што не зависи ни од државе ни од друштва. Остварити своје истинско ја **могуће** је (не кажем да је **нужно или пожељно**) чак и у ситуацијама у којима човек нема тзв. "људска права". Даћу само један пример: мученици су били мученици баш зато што нису имали људских права – често чак ни право на живот. (Може се рећи и овако: лишавање људских права пружило им је могућност да буду мученици.) Свет без људских права заиста је ужасан, али чак и у таквом свету човек може бити истински човек. Штавише, prima facie парадоксално, свет лишен људских права често је био шанса да човек у свакодневном животу са другим људима докаже да је заиста човек.

Ипак, свесна људске слабости и огромног значаја људских права која човек има не само као **личност** него и као **индивидуа** православна Црква се борила за људска права током целе своје историје, и наставиће да то чини убудуће.

Напомене

[1] Овај текст је рађен за Конференцију Christian and Marxist Views on Human Rights: An American – Hungarian – Yugoslav Dialogue" одржану у Вашингтону (САД) од 29. септембра до 5. октобра 1989. г., а објављен је под насловом "Personhood and Nature: An Orthodox Theological Reflection on Human Rights" у књизи **Human Rights: Christians, Marxists and Others in Dialogue** (edited by Leonard Swidler), New York, 1991, pp. 131-140.

[2] Gustav Radbruch, **Rechtphilosophie** (Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1973), I, 4.

[3] Види **New Catholic Encyclopedia** (New York: McGraw-Hill, 1967), јединице "Human Rights" (T. Payzs), "Rights and Rights" (H. Johnston); види такође **Encyclopedia of Theology:** The Concise Sacramentum Mundi (ed. Karl Rahner Freiburg-im-Breisgau: Burns & Oates, 1975), јединица 'Rights of Man' (José María Díez-Alegría); види такође Vojislav Koštunica, "Politički sistemi i osnovna prava", **Theoria** 1-2, Београд, 1987, стр. 53-62. Он пише: "Идеја о природним правима требало је да изрази став да појединци имају одређена права према државној власти, као и то да се та права не изводе из правног поретка, већ из саме људске природе. Другим речима, природна права стоје насупрот правном поретку: из правног

поретка за појединца као поданика произлазе дужности, а тек је изван правног поретка појединац од природе обдарен одређеним правима у односу на државну власт. Зато су природна права сматрана правима човека, људским правима, а не грађанским и политичким правима у данашњем смислу речи.

[4] Paul Mikat, "Church and State"(јединица у Ранеровој **Encyclopedia of Theology**, види фусноту 2), стр. 234.

[5] Karl Loewenstein, **Political Power and the Governmental Process** (Chicago: University of Chicago Press, 1965), стр. 315.

[6] José María Díez-Alegría, **op. cit.** стр. 1473.

[7] **Adverusus Praxean** 11-12 (**Patrologia Latina** 2, 167 CD).

[8] Д. Ален с правом пише: "Петар, Андреј и Павле имају заједничку природу као људи—они су (од) исте усиа—али они нису сједињени на такав начин да сачињавају **једног човека**. Отац, Син и Свети Дух имају заједничку природу као Бог–исту усиа—али они нису **три Бога**. Они су **један бог**. Стога усиа Оца, Сина и Светога Духа није друго биће, то јест, род или врста". (Diogenes Allen, **Philosophy for Understanding Theology** London: SCM Press, 1985), str. 99.

[9] О овом проблему види G. L. Prestige, **God in Patristic Thought** (London: SPCK, 1952, 2. издање), стр. 157-196; John D. Zizioulas, **Being as Communion; Studies in Personhood and the Curch** (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 1. поглавље "Personhood and Being" посебно I. "From Mask to Person: The Birth of an Ontology of Pensonhood", str. 27-49; **Idem**, "The Contribution of Cappadocia to Christian thought" у **Sinasos in Cappadocia** (London: Agra Publications, 1985), стр. 23-37; Christos Yanaras, **The Freedom of Morality** (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), Прво поглавље "The Mask of Morty and the Ethos of the Person', str. 13-27.

[10] Die fide orthodoxa I, 13 (Patrologia Graeca 94, 853 C).

[11] Orationes contra Arianos, or.1, n 20 (Patrologia Graeca 26, 53).

[12] Homiliae spirituales, hom. 49 (Patrologia Graeca 34, 816 Б).

[13] "The Contribution of Cappadocia to Christian Thought" стр. 32. О Богу Оцу као узроку види, на пример, 38. писмо св. Василија Великог (Patrologia Gracea, 32).

[14] Les Triades pour la défense des saints hésychastes (ed. John Meyendorff, Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 29-30, 1959), 3, 2, 12.

[15] Због првенства Своје личности над Својом природом, Бог то **може**, а због Своје "манијачке" љубави према човеку Он то што може заиста и **хоће**, тј. **чини**.

[16] А када Бог не би био **Љубав**, Он никада не би остварио ову своју могућност.

[17] José María Díez-Alegría, **op. cit.** стр. 1473.

[18] Ad Diognetum 5 (Patrologia Graeca 2, 1167-1168). Уз одељак 4. види Georges Florovsky, Christianity and Culture (Belmont, Mass: Nordland Publishing Company, 1974).

[19] G. Florovsky, "Antinomies of Christian History: Empire and Desert" у **Christianity and Culture**, стр. 67-100.

[20] **Contra Celsum** VII, 75 (ed. P. Koetschau, **Die griechischen christlichen Schriftsteller**, 2-3, Leipzig, 1913).

[21] Види, на пример, Тертулијана: "Ништа нам (sc. Хришћанима) није тако туђе као државни послови" Nec ulla magis res aliena quam publica), **Apologeticum** 38, 3 (ed. H. Hope, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 69, Wien, 1939).

[22] Ad Diognetum 5

[23] Тако, на пример, св. Василије Велики одговара Модесту, епарху цара Валента који је желео да Василија подвргне својој вери (цар је био аријанац, тј. веровао је да је Исус Христос једно од Божјих створења), следећим речима: "Не прихватам цареву веру зато што то мој Цар (Небески) не одобрава. Не пристајем да се клањам створењу, пошто сам и сам створење којем је заповеђено да постане бог (тхеу то ктизма тинхáнон ке тхеóс ине кекелевзмéнос)... Одузимања имовине се не бојим, јер ништа немам осим ових старих хаљина и оно мало књига. У прогонство ме не можеш послати, јер је свуда земља Господња. Мучења се такође не плашим, јер ће моје тело пасти од првог ударца, а смрт ће ме само приближити Богу, за Кога живим и Којему служим и коме сам већ прешао са жељом и стремљењем". Qui potest mori, non potest cogi (Сенека). На запрепашћење Модестово, пошто му нико до тада није тако одговорио, Василије је рекао: "Ваљда зато што се још ниси срео са епископом. И знај, царски намесниче, а то пренеси и цару, да смо ми (sc. хришћани) у свима осталим стварима смирени и снисходљиви, јер нам то и хришћански закон заповеда, али кад је у питању Бог и права вера у Њега, тада ми све друго пренебрегавамо и само на Бога гледамо". Према св. Григорију Богослову, **Oratio** 43, 48-50, наведено према: Атанасије Јевтић, **Патрологија** II, стр. 90 (Београд, Православни богословски факултет, 1984).

[24] Сер Ернест Баркер, наведено према Г. Флоровском, **op. cit.** стр. 70.

[25] "Нисам дошао да зовем праведнике но грешнике на покајање" (**Јеванђеље по Матеју** 9, 13). Не желим овде да отварам тешко питање о **палој** људској природи и о њеним последицама за разумевање људских права као **природних** права човека.

■

*Хришћанство, култура и политика**

Татјана Горичева

Сада бих желела да се зауставим само на два проблема која су искрсла пред неохришћанством.

Први је – однос хришћана према политици. Највећи број хришћана који учествују у општем културном покрету говоре о уским вратима трећег пута. Шта то значи?

Ево реплике из излагања читаног на религозно-философском семинару: "Ми морамо бити хришћани не зато што то захтева пристојност или зато што хришћане прогоне... Кренувши путем религије, ми долазимо до политичког индиферентизма повезаног са крајњом активношћу личносног начела. Желимо да живимо у себи и за себе, не желимо оспољашњење, трансформисање у политичку сферу. При томе, морамо имати у виду да нас власт, пре свега, не подвргава прогонима, већ **искушењу**, искушењу да ударимо напред или натраг. И против њега може нам помоћи само пребивање у себи – молитва. Још је Берђајев позивао да се живи не као увређени, већ као кривац... И заиста, највећи број нових хришћана заузима благородну, праву хришћанску позицију опраштања непријатељима својим. Али, то је често не само праштање непријатељима, већ и 'лебдење' над њима. Многи се подижу тако високо, да их непријатељ и престаје искушавати. Они напуштају било коју врсту световних проблема, сматрајући те проблеме више него неизменљивим и нерешивим. Религија постаје једна од форми бекства".

Али, вратимо се онима који још нису изгубили осећај живота у свету. Шта је тај њихов трећи пут? То је пут усмерен ка поимању најконкретнијих, најнепосреднијих циљева. То је пут жртве на коме хришћанин заборавља на себе и мисли само о ближњем. Многи од наших хришћана имају сва права да буду гневни на власт: због вере истерују с посла, смештају у психијатријске болнице, застрашују и смишљају све друге гадости које свакога могу да изведу из стања трпељивости. Али, ево шта је задивљујуће – ја ни код кога од својих познаника хришћана нисам срела непријатељски однос према власти. Амплитуда односа према властима колеба се између ироније и састрадања. Однос према властима губи сву своју усијаност, престаје да буде неопходан, јер кад је реч о прогонима не обраћају пажњу на крвника, већ на жртву. Они настоје да помогну конкретном човеку који је, на пример, стрпан у лудницу. И ми смо били сведоци њихове неуморности, њихове делатне састрадалности, њихове неустрашивости.

Као пример који ово прекрасно објашњава може нам послужити случај са оцем Антонијем кога су у веома тешком стању успели да избаве из психијатријске болнице, где је био смештен због своје веома успешне проповедачке делатности и бескомпромисног става према силнима овога света. Случајно смо сазнали за оца Антонија. Раније га нико од нас није познавао. Свако ко је сазнао за њега одмах је заузимао активну позицију помоћи. Хитали смо да помогнемо, ризикујући да се и сами нађемо на месту оца Антонија. Нећу говорити о појединостима, да не навучем казну на људе. Случај са оцем Антонијем није једини пример истинског хришћанског понашања наших младих хришћана. Љуби ближњега свога – највећи број неофита (тј. новокрштених) тог ближњег схвата као најближег просторно. Та љубав хита да се искаже одмах, она нема времена да мисли о ближњима који су далеко. Она то и не жели: у савременом свету љубав према даљњем најчешће је недостатак часности. Даљњи нам није дат непосредно, о њему знамо као о идеји, као о још једној форми човековог бића или погледа на свет. А сада нико не жели да спасава поглед на свет, јер су се сви уверили у двосмисленост и подмуклост апстрактних идеја. Ова нељубав према спекулацији (размишљање нас чини страшљивцима) многе вернике спречава да се баве политиком. Они више воле да не расуђују, већ да делају. У том смислу њихов положај је виши и разумнији од положаја оних који своје противнике или своје ближње поистовећују с апстрактним политичким категоријама.

* Из излагања на конференцији "Морално значење неофицијелног културног покрета".

Познате су речи К. Барта: "Мудрост западне философије, политичке етике и, на жалост, теологије састоји се у томе да источног колективног човека претворе у ангела таме, а западног 'човека организације' – у ангела светлости и да, уз помоћ такве метафизике и митологије, објасне апсурдни ток хладног рата".

У теолошкој школи Доротеја Зелеа читају вечерњу молитву "против капитализма".

Нама није до тог апстракционизма. Зато код већине наших неохришћана и царује дух политичког индиферентизма. И ја сам, пре две године, делила тај дух; писала сам да је царство ћесара једно, а царство Божје друго. Сада се моја тачка гледишта унеколико изменила. Чини ми се да штитећи ближњега не смемо бити слепци у љубави. Зна се да тај ближњи припада свету, и он је сада у тешком положају управо стога што је уплетен у извесну целокупност друштвених, а то значи и политичких, односа. Те односе и треба имати у виду. Нужно је да се ту одвоји пшеница од кукоља, али не по начелу избора између капитализма и социјализма, Запада или Истока, руског или неруског.

Објект наше пажње мора бити конкретна политика и реалне политичке категорије. Ако и не схватамо много у овом свету (о свим процесима који се одвијају у нашем друштву ми можемо судити само по чувењу, мада ослањајући се на лично искуство), ми своје претварање не смемо претварати у мит. **Позиција дуалистичког супротстављања два царства води не само политичком индиферентизму, него често и политичкој слепоти. Одатле до преступа против истине хришћанства није далеко.** Тако су неки протестантски кругови, разрадивши своју теорију о два царства, постали слуге хитлеровског режима. Било им је свеједно, јер су "презирали" сваку политику.

Други проблем на коме бих желела да се задржим није мање битан. То је проблем саодноса наше младе неофицијелне културе и нашег такође младог хришћанског покрета. О њиховом узајамном односу можемо говорити, пре свега, зато што живимо у Лењинграду. Религиозни препород који је присутан код нас почео је, пре свега, у круговима уметничке интелигенције: први млади верници – то су уметници, песници и философи. Као сведочанство о јединству културе и религије можемо навести наш религиозно-философски семинар, који су организовале снаге неофицијелне стваралачке интелигенције две и по године уназад. Карактеристичне теме семинарских дискусија: "Хришћанство и култура", "Хришћанство и хуманизам", "Хришћанство и етика", "Хришћанство и ми", итд. Између културе и религије јавило се низ напетости. Већ су се открили сви недостаци наших "културних" верника. Они хришћанске идеје усвајају каткад сасвим споља. Њихов живот се скоро не мења осим што једном у шест месеци сврате у храм како би своје стихове назвали молитвом. Они остају бесплодни у својој љубави према Богу, несрећни у својој љубави према Њему, како је говорио Кјеркегор. Навикли на сујетан живот, наши песници и уметници, кад се обрате, тешко схватају шта значи "сабирати себи благо на небесима". У свом духовном детињству они остају веома дуго, зато што не могу да предају Богу своје богатство, свој таленат. Али, има и супротних случајева, када се таленат Богу предаје с пуном одлучношћу, кад уметник постаје нишчи у буквалном смислу речи. Има сликара који су се због вере одрекли сликарства, има песника који су поезију појмили као грех. Такво одрицање није ретка појава ни за прошлу, ни за садашњу Русију. Некад се иза тога крије мужанство и снага духа, бескомпромисна, огњена вера. Али, код нас у садашњој Русији одрицатељи културе одричу је се скоро из сасвим супротних разлога. Они су се у хришћанству нашли имајући иза себе тешко искуство нихилизма. И њихово хришћанство само оснажује грехе прошлости. То није хришћанство потврдних, него одречних вредности. Ево како се моли савремени руски хришћанин: "Благодарим Ти, Боже, што нисам такав какви су они, ти фарисеји". То

је страшиво, безљубавно хришћанство. Оно се плаши свега на свету: католицизма, Запада, Јевреја, "мудровања". Боји се и проклиње културу, јер је сва она плод секуларизације, туђинско, "западно" тело, ђаволштина. Ова тешка и злокобна атмосфера не само да не разбистрава, него се све више згушњава. Када сам, на пример, последњи пут била у Москви, имала сам могућност да се уверим да ничу погледи на свет који су у супротности с православљем. Нарочито је поразно то што се појавио незванични марксизам у виду еврокомунизма. Али, православље тиме не престаје да буде најпривлачнија "идеологија" и од тога какви ће се односи успоставити између њега и културе много зависи. Питању о вези савременог православља и културе треба посветити не једну конференцију. Као закључак могу да понудим само веома грубу шему.

Религија не може да одбаци културу, али и култура не може да прогута религију. Христос стоји изнад културе – то је несумњиво. Али, ово не значи да се узајамни односи културе и религије морају градити на начелу "или - или". Култура на религију делује "сублимирајуће". Она је исправља, чисти је од натурализације, магизма и неуроза. Она помаже хришћанима да буду "светлост свету", и да Јеванђеље не проповедају речима, већ делима, отеловљавајући у целокупном свом животу главну хришћанску заповест – заповест љубави.

Лењинград, 12. 12. 1977.

Превео са руског
Владимир Димитријевић

■

Покајање и самоограничење као категорија националног живота

Александар И. Солжењицин

1.

Блажени Августин је негдје написао: "Шта је држава без праведности? Скуп разбојника". Поражавајућу тачност ове мисли мислим да би многи и данас, после петнаест вјекова, признали. Особиту пажњу скреће на себе став: етичко суђење о малој групи лица проширује се и преноси на државу.

Сходно нашој људској природи ми нормално овако расуђујемо: обичне индивидуалне људске оцјене и мјере примјењујемо на крупније друштвене појаве и на већа обједињења људи – све до цијеле нације и државе. И код разних писаца различитих вјекова могуће је наћи немало таквих преношења.

Али, ипак, социјалне науке, и то уколико новије утолико строжије, забрањују нам такву врсту преношења и распрострањивања. Док се за озбиљна научна истраживања друштва и државе сматрају само она која имају као руководна начела: економско, статистичко, демографско, идеолошко; географско се сматра за два степена ниже, психолошко – за сумњиво, а што се тиче мјерења државног живота етичким аршином – то се сматра чистим провинцијализмом.

Људи, међутим, живећи у друштвеним скупинама, ни у ком случају не престају да буду људи, и у скупинама не губе (само што их чине грубљим, понекад потискују или разуздавају) исте оне основне људске побуде и осјећања, њихов спектар који нам је свима познат. Зато је тешко схватити ту надмену огрубјелост савремене тенденције социјалних наука: зашто се оцјене и захтјеви који су толико обавезни и примјенљиви на поједине личности, породице, мале кружоке људи, личне односе, зашто се исти већ унапријед одбацују и забрањују чим се пренесу на хиљадите и милионске заједнице? За такву примјену се има ништа мање основе од извођења из грубог економског процеса сложеног психолошког понашања друштва. У сваком случају, баријера преношења је мања онамо гдје се не захтјева рађање живог из

мртвог, него једино његова примјена на велике људске масе.

Таква примјена и преношење су потпуно природни за религиозно поимање: људско друштво не може бити ослобођено од закона и обавезе који сачињавају циљ и смисао појединих људских живота. Али, такво преношење се може лако и природно очекивати и без религиозне потпоре. Уосталом, то је и природно очекивати и без религиозне потпоре. Уосталом, то је и потпуно човјечно: примјенити чак и на највећа друштвена збивања или људске организације, све до државе и Уједињених нација, наше душевне оцјене: благородно (племенито), подло, храбро, крвнички, лицемјерно, лажљиво, сурово, великодушно, праведно, неправедно... Да, тако и пишу сви, чак и крајњи економски материјалисти, јер ни они не престају да буду људи. Несумњиво, осећања која превасходно преовлађују код људи одређеног друштва – она у даном моменту и дају боју цјелокупном друштву и већ постају морална карактеристика цијелог тог друштва. И, ако се у друштву не буде ништа добро ширило, онда се оно самоуништава или оживотињује кроз тријумф злих инстиката, свеједно куда указивала стрелица великих економских закона.

И увјек је за свакога доступно, чак и за неуког, и увијек врло плодотворно: не избјегавати посматрање друштвених појава у категоријама индивидуалног душевног живота и индивидуалне етике.

Ми ћемо овдје покушати да то урадимо само са двије: с покајањем и са самоограничењем.

2.

Тежак ли је, лак ли је тај пренос индивидуалних људских својстава на друштво? Он је безмјерно тежак кад се деси да је жељено морално својство потпуно одбачено и од самих појединаца. Ово бива и са – покајањем. Дар покајања, којим се можда више од било чега другога разликује човјек од животињског царства, већма од свега другог је нестао из савременог човјека. Застидјели смо се сви тог осјећања, и све је непримјетније његово дејство на **друштвени** живот. Сав наш осуровљени и суманути свијет изгубио је покајање.

И како сад преносити на друштво и на нацију оно што не постоји на индивидуалном нивоу? Због тога тема овога чланка може изгледати преурањена и чак непотребна. Али, ми полазимо од нечега што нам се чини несумњивом чињеницом: да ће покајање и самоограничење почети полако да се враћају у личну друштвену сферу; за њих је већ припремљен терен у савременом човјечанству. А изгледа да је дошло вријеме да се о том путу размисли и општенародно; његово схватање не треба да изостане иза неизбјежних текућих државних послова.

Ми смо до те мјере поткопали свијет, толико смо га довели близу самоуништења, да нам се под само грло примакло вријеме кајања: и то не више ради загробног живота, то сад изгледа смијешно, него ради земаљског, не бисмо ли на земљи остали живи. Онај **крај свијета**, који су пророци много пута предсказивали а потом је одлаган, примакао нам се из предјела мистике као сасвим трезвена реалност, припремљена научно, технички, и психолошки. Више се не ради само о опасности од атомског рата – и сувише смо се уплашили од тога мора које нам је само до колена – него нам рачунања еколога објашњавају да смо се нашли у безизлазној клопци: ако се не промјенимо, ми заједно са нашим ненасито-истребљивачким **прогресом**, онда ће, при било којој варијанти развоја, човјечанство у XXI вијеку пропасти од исцрпљености, бесплодности и загађености планете.

Ако се томе дода још и накупљена међунационална и међурасна напетост, онда неће бити претјерано да се каже: без покајања нам је уопште немогуће спасти се.

Као што је већ очевидно – колико је човјечанство скупо платило за то што смо сви ми кроз сва стољећа радије осуђивали, разголићавали и мрзјели **дру-**

ге, уместо да осуђујемо, разголићујемо и мрзимо себе! Али, и поред све очевидности, ми не желимо да увидимо и да признамо, чак ни при крају XX вијека, да свјетска раздвајајућа линија између добра и зла не пролази између земаља, ни између нација, ни између партија, ни између класа, па чак ни између добрих и рђавих људи; јер раздељујућа линија у ствари пресијеца нације, пресијеца партије и у сталном је померању: кад је више притешњује свијетлост више се њој и отвара, а кад је више притешњује тама више се предаје тами. Та линија пресијеца срце сваког човјека, али ни ту није засвагда спроведено разграничење, него се и ту повремено и у зависности од човјекових поступака колеба.

И ако човјек прихвати само ту чињеницу, хиљаду пута потврђену, особито у умјетности — онда какав нам излаз још остаје? Не партијска јаросна упорност, ни национална, нити пак натезати до тобожње **побједе** све започете разбуктале покрете — него само и једино **покајање**, тражење **сопствених** грешака и гријехова. Престати окривљавати све **друге** — ближње и даљне, конкуренте географске, економске, идеолошке, правдајући увјек само себе.

Покајање је први сигурни педаљ тла под ногама од кога се једино и може кренути напред, не на нову мржњу, него на сагласност и слогу. Једино се од покајања и може започети духовно узрастање.

Сваког појединца.

И сваког смера друштвене мисли.

Истина, ми срећемо раскајане политичке партије тако често у историји као тигро-голубове. (Политички делатељи још се могу и покајати, многи од њих не губе људске особине. А партије су, очигледно, потпуно егоцентричне творевине, сам циљ њиховог постојања им забрањује да се кају.)

Зато су нације, као организми пуни живота, пријемчиве за сва морална осјећања, те отуда — ма колико то тегобно било — и за покајање. "Морална идеја је увијек претходила рађању националности" — пише Достојевски ("Дневник писца"; његови су примјери: јеврејска нација се образовала тек после Мојсија, а многе од муслиманских — после **Корана**). "А кад током времена у датој националности ослаби њен духовни идеал, тада националност пропада и све њене грађанске уредбе и идеали". Како лишити нацију права на покајање?

Али, ту одмах ничу недоумице, бар следеће:

а) Није ли то бесмислено? Очекивати покајање од цијеле нације — значи претходно допуститити гријех, порок, недостатак цијеле нације? Али, такав начин мишљења одлучно нам је забрањен, барем већ сто година, тј. судити о нацијама у цјелини, говорити о особинама или цртама цијеле нације.

б) Маса нације у цјелини не понаша се и не поступа јединствено. А у многим државним системима она не може чак ни да спријечава нити да потпомаже одлуке совјих руководилаца. Зашто онда она има да се каје?

И најзад, ако се и одбаце двије прве недоумице:

в) Како може нација у цјелини да изрази покајање? Свакако не другачије него устима и перима појединаца?

Покушаћемо да одговоримо на ова питања.

3.

а) Само онај који посједује узвишено поимање нација, који види у њима не пролазни плод социјалних формација, него сложени, снажни, непоновљиви и не од људи измишљени организам — само тај признаје нацијама и пуноћу духовног живота, пуноћу узлета и падова, дијапазон између светости и злочинства (истина, до крајњих тачака допиру само поједине личности). Наравно, све се то јако мијења током времена, у току историје: сама та покретна раздељујућа линија између добра и зла стално се таласа по области сазнања нације, понекад веома бурно. Отуда су сваки суд и сваки укор и самоукор, и само

покајање – повезани са одређеним временом и заједно са њима ишчезавају, остајући у историји само преко контура које подсећају на њих.

Уосталом, и поједине личности се мијењају на непријатан начин у току свог живота, под утицајем животних догађаја и свог духовног дјелања (у томе и јесте нада, и спасење, и казна човјека што су нам промјене доступне, и што смо ми сами одговорни за своју душу, а не рођење или средина!) – али, то нас уопште не спречава да дајемо оцјену "рђавих" и "добрих" људи, и то нам наше право обично не оспоравају.

Сличност између личности и нације је дубока: у мистичној природи нерукотворености и једне и друге. И немогуће је људским путем доказати зашто би било дозвољено оцјењивање једне промјенљивости, а оцјењивање друге забрањено? Ту се не ради о другоме до о условљености престижа, чак можда и превентивној, како би се избјегла необазрива употреба.

Али, остајући на интуитивном осјећању, на ономе како се ствари осјећају, а не како на њих указује позитивно знање, код огромне већине људи **постоје** националне симпатије и антипатије; некад су оне заједничке једном одређеном кругу људи и изражавају се унутар њега (не много гласно, због стида пред лицем вијека), понекад је то осјећање (љубави или мржње, на жалост, много чешће мржње) тако силно да захвата цијеле нације, избијајући на површину шумно, ако не и борбено. Често су та осјећања изазвана погрешним или површним искуством субјекта, увијек, пак, ограничена су на вријеме; некад ничу, некад се гасе, али она **постоје** и то чак врло интензивно. То сви знају, па је лицемјерје – забрањивати да се о томе говори.

Услови живота нације се мијењају, мијењају се и околности и питање је да ли она има зашо да се **данас** каје. Данас – можда и нема. Али, с обзиром на промјенљивост постојања, као што човјек не може да проживи и да не учини гријех, тако не може да проживи ни нација. И немогуће је замислити такву нацију која не би имала зашто да се покаје у току свег свог битисања. **Свака** нација без изузетка, ма колико се она осјећала гоњена, оштећена, и потпуно у праву – несумњиво је да је било времена када је и она дала свој удео бездушности, неправедности, надмености.

Примјера за то има на претек, али овај чланак не спада у историјско изучавање. Проблем за себе о коме треба размислити је овај: које кривице још из давнине терете националну савјест, а којих је она већ ослобођена?

б) У томе и јесте особеност јединствених организама да се они истовремено и користе и страдају од дјеловања појединих својих органа. Чак и онда када је већина становништва потпуно немоћна да спријечи у нечему своје државне руководиоце – она је осуђена на одговорност за њихове гријехе и погрешке. И у најтоталитарнијим, и у најобесправљенијим земљама, сви ми сносимо одговорност – и за своју владу што је таква каква је, и за походе наших војсковођа, и за "заслуге" војника, и за пуцање наших граничара, и за пјесме наше омладине.

Хиљадама година је позната изрека: **за гријехе отаца**. На први поглед изгледа да се ми не можемо за њих кајати – откуд кад нисмо ни живјели у њихово вријеме! Ми смо ту још мање одговорни него потчињени тоталитарним режимима! Па ипак, ова изрека није случајна, јер и сувише често смо видјели **испаштање** дјеце због њихових отаца.

Нација, на тајанствен начин уједињена кад се ради о заједничком учешћу у кривици, упућена је по неопходности и на заједничко покајање.

в) Индивидуални израз општег покајања, не само што је проблематичан по својој вриједности – јер, до које мјере је опуномоћен онај који га изражава? – он је и необично тежак за његове носиоце, за разлику од индивидуалног покајања, код кога савјети са стране, па чак и од блиског лица, не могу да утичу на тебе, чим се већ душа твоја погрузила у то стање – онај који се подухватио да изрази национално

покајање увијек ће бити предмет увјерљивих ограђивања, прекора, опомена: да не осрамоти своју земљу, да не да храну њеним непријатељима. Уз то, кад неко лично изговара ријечи покајања за своје друштво, потребно је да **раздијели** кривицу, да указује на разне њене степене код различитих група. То, међутим, мијења, помрачује сами дух и тон покајања. Само са историјске удаљености могуће је са сигурношћу судити колико вјерно је један човјек изразио право душевно расположење своје нације...

Покајање нације се највјерније, најопипљивије изражава у њеним **дјелима** и то у посљедњим коначним дјелима и поступцима.

4.

Ми као руски писац имамо веру у природну склоност руског човјека ка покајању. Није случајно да једна од опорих пословица, које изражавају руско схватање свијести и живота јесте пословица: **Бог није у сили него у правди**. Наравно, није нам то само од наше природе, него нам је то од православља, које је у своје вријеме искрено прихватила и усвојила сва народна маса... Дар покајања био нам је богато послан, некада је он заливао собом широки део руске природе. Није случајно у нашем годишњем кругу такво важно место заузимао **опроштајни дан** (уочи Вел. поста). У далекој прошлости Русија је била тако богата покретима покајања да је покајање било једна од првих руских националних црта. У допетровској Русији бивали су таласи покајања, тачније речено религиозна покајања, масовна, када је оно започело у грудима многих појединаца и сливало се у поток. Вероватно да то и јесте онај прави и истински пут свенародног покајања. Познати су нам бројни масовни покајнички одласци у скитове, у отшелништво, у манастире. И летописи и стара руска литература изобилују примјерима кајања. Касније је покајање почело да нестаје, дух покајања у народу да ишчезава.

А наше овакво **друштво** – од кога је састављено него од нас самих? Сваки од нас, ако почне часно и поштено размаграти свој проживјели живот, без обмане, без прикривања, сјетиће се не једног таквог случаја када се претварао да уши његове не чују дозивање других у помоћ, када је спалио нечија писма и фотографије које је требало да сачува, када је заборавио нечије сроднике и удовице, окренуо леђа затвореницима... Од свега тога ми се можемо избавити **само** путем покајања, јер смо сви криви и сви умрљани. Социјално економским промјенама, ма колико оне биле мудре и смишљене, не може се преуредити царство свеопште лажи и царство свеопште правде, јер се не ради о истим сразмјерама.

А ако се излије многомилионо покајање, признање и жалост – макар и не било да се свако од њих јавно каје, него само пред пријатељима и познаницима – како би се све то заједно назвало ако не **националним покајањем**?

Ми схватамо патриотизам као цјелосно и стално осјећање љубави за своју нацију уз служење њој, не кроз улагивање и одобравање њених неправедних претензија, него отвореношћу у оцјени њених порока, гријеха и кајања за њих. Требало би већ једном да схватимо да нема народа вјечно великих и вјечно благородних, то достојанство се трудом заслужује, а лако губи. Треба знати и то да величина једног народа није у грмљавини труба, јер се физичка снага плаћа неисплативом духовном цијеном. И да се стварна величина народа налази у висини и степену његовог **духовног** развоја, у ширини душе, у ненаоружаној моралној чврстини.

5.

Може да изгледа на први поглед да смо постали неспособни за тај тражени пут искања и признања својих грешака, гријеха и преступа. Али, ако је то стварно тако, онда је немогуће наћи морални излаз из

нашег ћорсокака. А сваки други излаз – није излаз. Него једино привремена друштвена самообмана.

Обим покајања је – бескрајан. Ту се не могу превидјети ни стари гријеси, и оно што код других можемо урачунати у прошлост, кад се о нама ради – на то немамо право. Покајање је за свакога увијек тешко. И не само због препреке самољубља, него и зато што су сопствене кривице теже уочљиве.

И као што се поједини људи лакше откривају покајању, а други му се противе, или чак остају непробојни за њега, мени изгледа да су и нације неке више а неке мање склоне покајању.

И какво, чак одушевљено, очишћење изазива у нама признање од стране непријатеља њихове кривице пред нама! С каквом добром ревношћу би човек тада хтео да их претекне у кајању и да их превазиђе у великодушности.

Али, то покајање губи смисао ако се само на њему остане: поплачеш па живиш као раније. Покајање је откривање путева за нове односе. За нове односе и међу нацијама.

Као свако друго покајање, тако и покајање нације претпоставља могућности **опраштања** од стране увријеђених. Али, немогуће је очекивати опроштај ако се човјек сам не припреми да опрости. Пут узајамног покајања је и пут узајамног праштања.

Ко је без кривице? Криви су – сви. Али, негдје мора бити пресјечен бескрајни низ увреда и да се оне не упоређују ни по старини, ни по тежини, ни по обиму жртава. Никада се не могу упоређивати ни међу каквим сусједима ни вријеме, ни тежина увреда. Осјећања покајања – она се могу упоређивати и поравњавати.

Оваква слика уопште ми не изгледа идилична, апстрактна, непримјенљива на савремену ситуацију. Напротив. Као што не може да се сагради добро друштво кад су односи међу људима рђави, тако неће бити ни доброг човјечанства све док буду постојали рђави, притајено- освднички односи међу нацијама. И никаква **позитивна** спољња политика и никакви макар и највјештији напори дипломата, нису у стању да нађу такво рјешење како би свака страна нашла задовољење своје гордости; нити су они у стању да искоријене сјеме раздора и да уклоне све нове и нове сукобе.

Без стварања суштински **нових**, добрих односа међу нацијама свеколико тражење "свеопштег мира" или је утопија или расклимана равнотежа.

Узајамних кривица особито се много скупља у многонационалним државама и федерацијама. Да би такве државе могле да заснивају своје постојање на унутрашњој чврстини, а не на свези принудне силе, потребно је да код народа који тамо живе постоји развијено покајно расположење – иначе ће под неким пепелом вјечно да тиња и увијек изнова да се разбуктава пожар, катастрофалан за моћ тих држава. Западни Пакистанци су били немилосрдни према источнима – и држава је пропала, али се мржња није угасила. Насупрот томе, уз помоћ страног оружја и уз равнодушност цијелог свијета, сјеверна Нигерија се крваво обрачунавала са источном. Тако је сачувано државно јединство, али ако то не буде поправљено покајањем и добротом побједиоца, у тој земљи никад неће бити стабилног и здравог стања.

Покајање је само припрема терена, само припрема чисте основе за даље морално дјеловање, припрема за оно што се у приватном животу назива **поправљањем**. И као што се у личном животу учињено исправља не ријечима, него дјелима, тим пре то важи за национални живот. Њега треба поправљати не толико чланцима, књигама и радио-емисијама, колико националним **поступцима**.

У односу на све суседне и даље од њих народе, који су увучени у нашу орбиту, наше ће се покајање показати чистим само тада када им будемо дали стварно на вољу да сами решавају своју судбину.

6.

После покајања и самоодрицања од насиља долази као најприроднији принцип – **самоограничење**. Покајање ствара атмосферу за самоограничавање.

Самоограничавање појединих личности много пута је запажено и описано, и свима је добро познато. (Поред тога што је пријатно за околину у свакидашњем животу – оно може да има и универзално-корисни карактер за човјека и за **све** области његове дјелатности.) Али, колико ми је познато, ниједна државна формација није покушала да спроведе доследно самоограничење, нити је то начелно поставила као свој задатак. А када је у тешким моментима примјењено на посебне случајеве (прехрана, гориво, итд.) самоограничење је себе одлично оправдало.

Сваки професионални савез и свако предузеће покушава да било каквим средствима заузме најпогодније мјесто у економији: свако предузеће жели да се стално шируије, свака партија – да води своју државу; средња држава – да постане велика, велика – да загосподари свијетом.

Ми се са великом лакоћом трудимо да ограничимо **друге**, сва се наша политика само тиме бави, тако да би онај који би предложио некој партији или држави да **ограничи себе**, без икакве принуде, само из етичких побуда, био данас исмејан. Ми са упорношћу пратимо и бринемо се како да се ограничи неумјерена похвала **другог**, а нигдје се не чује да се неко одрекао **своје** похвале. Историја нам нуди, и то не једанпут, примјере крвопролића када је била обуздана похвала мањине, али ко ће и на који начин обуздати распаљену похвалу **већине**? Ко други ако не она сама.

Мисао о друштвеном самоограничавању није нешто ново. Налазимо је већ прије сто година код таквих досљедних хришћана као што су руски старообрјадци. У њиховом часопису "Истина" (Јоханезбург, 1867, бр. 1), у чланку К. Голубова, кореспондента Огрева и Херцена, читамо:

"Својом неморалном брзином народ се потчињава злострадању. Истинска срећа није она која се постиже преко устанка и отимачина, јер то спада прије у недела развраћене савести; само је оно истинска и зајамчена срећа и добро што се постигне **далековидим самостјешњењем**" (подвукао А. С.).

И на другом мјесту пише:

"Без самостјешњења (самоограничења) нема истинске слободе."

Послије западног идеала неограничене слободе, послије марксистичког поимања слободе као свјесно неизбјежног јарма – ево истински хришћанске дефиниције слободе: Слобода је – **самостјешњење**! Самостјешњење – ради других.

Такво начело, једном схваћено и прихваћено премјешта нас – и као појединце, а и све видове наших удруживања, друштва и нације – са **спољашњег** развоја ка **унутрашњем**, и тиме нас духовно продубљује.

Окретање ка **унутрашњем** развоју, превага унутарњег над спољашњим, ако до исте дође , биће велики преокрет за човјечанство, који се може упоредити са преокретом од средњег вијека ка препороду. Не само што ће тиме бити измијењен правац човјекових интереса и дјелатности, него и сам карактер људског бића (од духовне расејаности ка духовној сабраности); то више неће бити као раније револуције: тип физичке револуције која пролива крв, него тип **моралне револуције** у којој ће бити потребне и смјелост и жртва, али не и свирепост. То ће бити неки нови феномен људске историје, засад непознат, чије јасне форме још нико није у стању да прозре. Али, разматрање свега тога превазилази оквире нашег чланка.

Тај и такав препород испољиће се и у области материјалног. Излаз за човјека није у жеђи за све већом и већом зарадом и освајањем, него у домаћинском, разбо-

ритом, цјелисходном трошењу онога што човјек има. Држава не треба, као што то чини сада и то понекад и без одређеног циља, да примјењује силу, по оном принципу: ако се негдје врши насиље – врши га и ти; ако се неки зид да̂ премјестити – премјештај га. Него и међу државама треба да буде прихваћен лични морал: не чини другоме оно што не желиш да теби чине, него у дубину осваjај оно што имаш. Само је тако могуће створити нормалан живот на овој планети.

Појам неограничене слободе је поникао и у тијесној је вези, сад нам је то постало јасно, са појмом **бесконачног прогреса**. Такав прогрес је немогућ на нашој ограниченој земљи са ограниченим површинама и резервама. Престати се гурати и отпочети се самоограничавати и тако и тако нам је неизбјежно: на то ће нас ускоро принудити мајчица Земља због наглог пораста становништва. А прихватање начела самоограничења још израније, **далековидим самостјешњењем** – колико би било духовно вредније и субјективно лакше!

(...) Постији безброј аспеката самоограничења. Нама, руским људима, потребно је да покажемо примјер широке душе, и – да покајање није неплодна ствар. Лечење наших душа за нас је сада најважнија ствар.

7.

Али, рећи ће нам: како далеко могу да се упуте нације, друштво, држава – у самоограничење? Један цио народ не може себи дозволити луксуз добровољних и пуних самоодрицања одлука, какве постоје код појединих личности. Јер, ако један народ пређе на самоограничење а његови суседи не, да ли онда он треба да се супротстави насиљу?

Наравно да треба. Треба да буду остављене снаге за одбрану, али стварно само за **одбрану**, сразмјерно са реалном и неизмишљеном опасношћу. Остављене – у нади да ће се почети мјењати и сва атмосфера човјечанства.

Ако ли се, пак, она не почне да мијења, онда нам је већ свима израчунато: остало нам је живота мање од сто година.

Новембар 1973.

Превео са руског
јеромонах Амфилохије (Радовић)

■

Фундаментална начела политичке мисли у Византији

Елен Арвелер

1. Поредак (taxis) и икономија (oikonomia) и њихов однос према световној и духовној власти

Да би се разумеле основе византијске политичке идеологије и објаснило мноштво облика које је она добијала, разноврсност израза у којима се испољавала током различитих раздобља хиљадугишње историје Царства, потребно је испитати неке видове оних начела која су усмеравала политичку мисао и интелектуално опредељивање Византинаца; ово ће ићи у прилог и проучавању менталитета, неопходном за разумевање идеологије.

Држава и Црква, чији су представници били цар и патријарх, беху, као што је познато, стубови византијског света који се надовезује на христијанизовани римски свет. У ствари, односи између световне и духовне власти врше духовни утицај на политичке и идеолошке правце сваке епохе и условљавају начин понашања византијског народа; њихова међузависност, која се испољава током читаве историје Царства, представља фундаментални, али још увек недовољно проучени део византијске цивилизације. Рецимо одмах да природа односа између византијске државе и цркве, иако утемељена на сталној и слободно прихваћеној солидарности, често ствара и деликатне ситуације између двеју страна. Сложеност ових односа збуњује данашње духове, склоне да однос везе између државе и цркве осматрају под упрошћеним углом цезаропапизма.[1]

Наиме, скоро општеприхваћено мишљење о подређености цркве држави у Византији, што је пресликавање цезаропапизма, чини нам се недовољним да опише врло слојевиту и изнијансирану стварност у односима између световне и духовне власти, односно између цариградског цара и патријарха, који оваплоћују, сваки у свом делокругу, врховну власт признату као такву од стране свих који су јој подређени. Другим речима, цар је, као хришћанин, подређен патријарху, а патријарх је, као поданик државе, подређен цару.[2] Ова чињеница претпоставља потпуну одвојеност, јасну разлику између imperium i sacerdocium, што у Византији и јесте био случај. Стога широко распрострањена теорија која од византијског цара чини свештеника[3] пада пред проучавањем извора; она се темељи само на једном обичају цариградске Цркве, који је Теодосије Велики хтео да наметне и Западу, а тиче се царевог места у олтару цркве за време светог причешћа. Ту тезу оштро је оспоравао свети Амброзије; он се успротивио Теодосију и објавио учење, од тада званичну доктрину Цркве, овим речима: "Пурпур чини цареве, али не, и свештенике."[4] Теодосијев покушај је, дакле, остао без успеха и царева повластица да може остати у олтару била је, како потврђује Константин VII, укинута чак и у Цариграду.[5]

У сваком случају, одвојеност Царства од Цркве јесте чињеница установљена византијским законом,[6] поштована са обе стране, иако је било обостраних покушаја мешања једних у делокруг других. Историја Византије сведочи о више покушаја да се наруши та равнотежа; али, сви су ти покушаји дело појединаца а не установа. Тако је, рецимо, у Византији било јаких царева који су наметали своју вољу патријарсима, примораним да се повинују – а најбољи пример је Лав III Исавријанац, покретач инконоборства[7] – као што је било и патријарха који су се понашали као прави цареви, и то у питањима која нису била у њиховом домену – најбољи пример је, без сумње, Михаило Керуларије, инцијатор црквеног раскола 1054.[8] Али, поновимо још једном, то су били само изузетни случајеви, а не редовна и трајна стања.

У Византији цар и патријарх су осуђени, ако се може тако рећи, да сарађују; у противном су се сами темељи Царства љуљали – не заборавимо да је хришћанство било прихваћено у престоници, да је постало званична вера у Царству после царских указа, али и да је Царство постало византијско јер је било хришћанско. Солидарност, дакле, чак и садејство – то су особине којима се одликују односи између цркве и државе у Византији, а не цезаропапизам или папоцезаризам, да се по-

служимо овим неологизмима који су увек били сматрани неком врстом прекоревања. Јован Цимискије, један од највећих византијских царева, изражава право учење о односу између цара и патријарха кад изјављује: "Знам за две власти на земљи и у овом животу, свештену и царску; првој је Творац поверио бригу о душама, другој власт над телима; кад ниједна страна не трпи никакву штету, добробит влада светом"[9]. Ова свечана изјава, коју је изрекао један цар пред Синодом и Сенатом, то јест пред конституционалним телима, представницима црквене, политичке и друштвене елите Царства, савршено одражава званични став о улогама цара и патријарха у Византијском царству: они се сматрају представницима узајамно допуњујућих и међу собом зависних власти.

То је разлог што смо решили да се посебно задржимо на овим двама појмовима, поретку и икономији , који, и један и други, указују на циљеве и захтеве које су цар и патријарх истовремено неуморно следили. У ствари, та два суштинска концепта политике и мисли византијског света, поредак (taxis) и икономија (oikonomia), један пореклом политички и друштвни, други интелектуални и духовни, бар у византијско време – били су прихваћени, и један и други, од стране државе и цркве истовремено, као основе њихове организације и као темељ њиховог схватања света. Други појмови, нпр. мир, слога (и њихове супротности) беху битни за живот и политику у Византији, али ниједан, по нашем мишљењу, суштину византијских схватања не открива боље од појмова поретка и икономије. Откривајући тајанствени ток мисли Византинаца подсетимо се да су за њих појмови поретка и икономије, као и световне и духовне власти, комплементарни и међузависни, будући да су један другом подлога у тој мери да се може рећи да поредак проистиче из дејства икономије и да је икономија само резултат дејства поретка (овај последњи схваћен је, дакле, као основни принцип стварања). Али, покушајмо да пажљивије испитамо та два појма – без сумње прави темељ византијске идеологије, чија устаљеност и непрекидност, онако како се открива проучавањем извора из разних раздобља, чини контраст са честим променама расположења Византинаца према развоју јавних послова. Управо та изузетна појава сталног присуства појмова поретка и икономије у скоро свим делима византијске литературе, и у свим епохама, објашњава мноштво значења и нијанси које је сваки од ова два појма попримао, што, опет, потврђује њихову прворазредну улогу у свим областима живота и мисли Византинаца: они остају, неоспорно и далеко испред осталих, две главне идеје које управљају мишљу и политичком праксом грчког средњовековног света.

2. Поредак и икономија – основе византијског друштва

Поредак и икономија (ова друга одредница нема везе са њеним садашњим значењем, иако познија семантичка еволуција осветљава извесне стране њеног византијског концепта) биће овде испитани у њиховом техничком смислу и у њиховој међузависности. Међу многим значењима речи икономија – Лампеов речник патристичког грчког даје више од тридесет значења подељених у неколико одељака, не узимајући уопште у обзир значење ове речи у световној књижевности[10] – ми ћемо се посебно задржати на оном које се јавља у изразу kat'oikonomian, тј. "сагласно икономији" (према што бољем уређењу), што чини да тај појам прихватимо као принцип деловања у свету (praxsis) и пут који следи мисао у свом напору да појми свет и ствари учини разумљивим (theoria). У сваком случају, употреба ових термина у читавом низу техничких израза, не рачунајући онај свакодневни, и њихова честа употреба у различитим срединама и у различитим и разноврсним приликама, чине узалудним сваки напор да се да задовољавајућа дефиниција. Тако ћемо се, да бисмо тек нагласили важност и домет које су појмови "поретка" и "икономије" има-

ли за Византију, окренути само познатијим концептима и то зато што припадају класичном грчком свету чија је мисао неупоредиво боље проучена него мисао византијског света.

Треба одмах нагласити да то позивање на антику мора бити схваћено само као једно поређење које допушта не да се установе односи значења, него, скромније, да се упореди значај који су тако блиски концепти имали у идејама ових епоха. Могло би се рећи да је у Византији реч **поредак** (taxis) имала улогу коју је у античко доба имала реч **мера** (metron), а да је реч икономија у домену спекулације била у Византији испуњена истим оним врлинама којима и реч **мудрост** (sophia) у античкој Грчкој.[11] Ово помало смело поређење, које треба разумети, поновимо то, као илустрацију важности поменутих појмова, чини нам се довољним да се истакне дубока разлика између грчке мисли и византијског духа; кроз ове појмове се и са једне и са друге стране, откривају светови чија се различита оријентација одмах показује, иако њихов заједнички језички основ може да наведе на закључак да су то само две етапе истог интелектуалног поступка. Очигледно је, међутим, да између metron (мера) и taxis (поредак) односно, између sophia (мудрост) и икономија (мудро решење) постоји иста удаљеност као између рационалног света испитујућег разума антике и духовног света откривењем постављеног ауторитета средњег века. Другим речима, између античке Грчке и Византије испречују се већ хеленистички стоицизам, Римско царство – извор политичке власти, и источно хришћанство – извор духовне власти, а све то сачињава корене власти и, самим тим, политичке идеологије Византијског царства.[12] На крају крајева, то неуобичајено поређење појмова поретка и икономије с појмовима мере и мудрости ипак је најбржи начин да се успостави оквир у коме је увек деловао византијски човек, усмераван мислима и делом у границе које је духовна и световна власт, неоспоравана и неоспорна, одредила за њега. Појмови поретка и икономије за Византинца, у ствари, покривају скуп свих начела и врлина што одређују стварање, треба да управљају друштвом, државом и црквом и, у сваком случају, условљавају судбину света у свим њеним облицима; другим речима, ови појмови имају вредност универзалних начела.

Таксис, поредак означава категорију која влада природом, друштвом и људским односима; то је принцип читавог живота уписан и уроњен у ствари овог света. Разумљиво је зашто реч taxis, поред свог првобитног значења (поретка, под чиме се подразумева установљени поредак који треба поштовати по сваку цену, јер је то суштински принцип Божје творевине), у Византији брзо добија и смисао "хијерархије", поставши тако технички термин употребљаван у фразеологији у многим областима људске делатности, кад год се има у виду договорено деловање одређених група лица. Значајно је да појам хијерархије у садашњем смислу речи јесте чисто византијска творевина и да је тако схваћен одмах: он се појављује у V веку као знак универзалног поретка, таксиса. Однос поретка и хијерархије сачињава основу мисли Псеудо-Дионисија Ареопагита, чије дело о небеској и црквеној хијерархији – оригинална комбинација неоплатоновских начела, аристотеловске теорије и учења црквених Отаца о мистерији стварања света – остварује очевидан утицај на стварање теорије о поретку као моралном, религиозном и духовном концепту.[13]

У ствари, Псеудо-Дионисије Ареопагит изричито наглашава у својим делима да је за њега "хијерархија божански и свети поредак" који "поредак који влада светом тежи да досегне."[14] У Пахимеровој парафрази Псеудо-Дионисијевог дела читамо да треба разликовати "више поредака: природни поредак аритметичке прогресије (реч је, дакле, без сумње, о једној хијерархији), као и поретке који се тичу лица, као што је царски поредак звања и положаја и свети поредак Цркве",[15] подразумевајући под овим црквену хијерархију којој управо Псеудо-Дионисије посвећује

којој управо Псеудо-Дионисије посвећује посебну расправу. Сви ти пореци морају бити одраз свога архетипа, небеског поретка,[16] јединог савршеног, јер ови су установљени "по икономији", што значи да су само најбољи, колико је то могуће, у несавршеном материјалном свету.

У сваком случају, појмови поретка и хијерархије су у византијском духу измешани; ништа необично онда ако се поред речи **таксис** понеки пут среће и израз **таксиархија**[17] да означи поредак конституционалних државних тела, администрације цивилне, војне, црквене, али и друштвених слојева и група. Тако тактике, што значи протоколарне листе, посебно цењене у Византији, представљају драгоцен извор не само за проучавање државне организације и византијског друштва, него и за утврђивање концепције начела власти у целокупном животу Царства. Такође имамо и војне тактике, познате још у античко доба, црквене тактике, градске тактике и тактике царских титула, положаја и дворских достојанстава, текстове чисто византијског порекла, који покривају сва раздобља историје Царства.[18]

Проучавање ових извора, допуњено, наравно, подацима које нам пружа византијска књижевност уопште, открива нам да је византијско друштво тежило да се организује тако да то буде верни одраз небеског поретка са анђелима, светитељима, апостолима и пророцима који окружују Творца. Другим речима, свака група и сваки појединац имају у византијском свету тачно одређено место, ранг у пирамиди чији врх је цар, као што је Бог на врху небеске хијерархије.[19] Тиме добијамо савршену слику о месту цара у византијском свету: он је Божји заступник на земљи, он је Христов изасланик. Подсетимо у вези с тим да Константин VII Порфирогенит, у свом делу које носи речит наслов **Поредак Царства**, а које је, у ствари, расправа о поретку и о дворским церемонијама, без устезања упоређује патриције и магистре Царства са апостолима, а цара, уза сва ограничења, као што и сам бележи у једном наступу скромности, са самим Христом.[20] Лако је замислити последице таквог уверења по царску идеологију, али и по византијски менталитет настао из уверења о повлашћеним односима њихове државе с Богом и његовим поретком. О томе сведоче атрибути којима се означавају цар и византијска држава: цар је "Божји изабраник, онај кога Бог воли и одређује", а држава "Богом чувана, брањена и осигурана" – да наведемо само неке од званичних титула намењених "пресветим и најхристољубивијим" царевима Византије и њиховој "врло побожној држави".[21]

Све ово наводи нас на два закључка, важна за политички и друштвени живот Византијског царства, па према томе и за проучавање његове идеологије: прво, јасно је да царски поредак, по било ком значењу овог израза, не може бити оборен стога што је одраз небеског поретка и извире из воље Божје; друго, пошто се поредак оваплоћује у строгој хијерархији, сви ступњеви пирамиде су подређени врху, односно цару, врховном господару државе и друштва, али и света, јер је он Божји заступник на земљи. То објашњава одреднице космократор (господар света, космоса), и другу, још необичнију, хронократор (господар времена),[22] које су придаване византијским царевима, док је назив пантократор (сведржитељ) остављен само за Христа. Тако ће симболи царске власти бити, природно, крстоносни глобус и скиптар, док ће царска круна, коју у званичној иконографији цар добија од анђела или самог Христа, бити симбол божанског извора власти.[23] Тај извор у пракси представља патријарх, он отвара церемонију крунисања постављајући круну на главу цару, пошто га је најпре благосиљао.[24] Обратимо пажњу на ову појединост која значи да, по институционалној терминологији, патријарх предаје цару власт; у тренутку крунисања патријарх је једини Христов представник; његово евентуално одбијање да изврши тај чин онемогућило би озакоњење царске власти. Овде имамо још једну од патријархових надлежности, које ублажавају византијски тобожњи це-

заропапизам; друга би била могућност да патријарх екскомуницира цара кривог за преступе о којима одлучује црква, јер она је, не заборавимо, имала право суђења у приватно-правним предметима, међу којима је царски брак био један од најважнијих, због озакоњавања деце која су из њега могла проистећи и одговарајућих последица по наслеђивање престола. Ипак, треба нагласити да на замишљеној пирамиди која представља хијерархију византијског света, врх припада цару, и то никад није оспоравано; патријарх у списку достојанственика има друго место, иако његова власт у духовним стварима, видели смо то, не трпи мешење цара – он је у њима сматран обичним примерним хришћанином.

То вертикално устројство византијског света остаје на снази током читавог живота Царства; оно је било строго доследно током свих великих епоха византијске историје и никад није било оспорено, будући да је византијско друштво увек остало друштво у коме је положај зависио од заслуга (меритократија). Тако је друштвени положај сваког појединца долазио као последица његових личних заслуга, па је чак и царски трон, начелно, био доступан сваком поданику Царства. Разумљиво је зашто је важност сваког положаја у хијерархији мерена његовим растојањем од царског положаја: важност најближе царске околине добија скоро институционалан значај, а Константинопољ, као пребивалиште цара и двора, сматран је седиштем свеколике власти. Улога тога града у целој историји и, уопште, цивилизацији Византије тиме је јасно осветљена. Познато је да је Цариград био магнет не само за Византинце, него и за византологе који су феномен Византије покушавали да објасне кроз Константинопољ, јер он, поставши сунце Царства захваљујући цару који је у њему боравио, оставља у сенци провинције, на којима, међутим, почива права величина Царства. Рецимо само још ово у вези с нашом темом: Цариград заседа врх таксиса, поретка градова, као што његов цар има највиши ранг у свету а његов патријарх највиши ранг у црквеној хијерархији. Цариград (стављен, од самог оснивања, под заштиту Богородице)[25] јесте, дакле, престоница као краљица градова – то је његово званично име – цар је **космократор**, док је патријарх пре свега васељенски, што значи духовни вођа света настањеног цивилизованим народима, а све то чини темеље на којима се заснива неоспорни ауторитет византијског света над васељеном.[26] Сваки у свом делокругу оваплоћује универзалну власт византијске државе, њихово сагласје је гаранција за одржавање светског поретка који је у складу са неиспитаним циљевима божанске икономије.[27]

3. Поредак, икономија и вештина владања

Свети карактер византијског поретка оличен у цару који освештава све што је у вези с њим (напоменимо овим поводом да је атрибут theios, свети, природат свему што припада царевој личности), представља врхунску гаранцију за одржавање status quo-а и у друштву и у политици. Другим речима, византијски поредак не подноси оспоравање ни унутрашње ни спољашње, јер је тај поредак под Божјом заштитом; било какав позив на оспоравање поретка противан је државним принципима, али такође, и пре свега, супротан Божјој вољи. Тако, све што би било уперено против царског поретка за Византинце представља светогрђе и сматра се делом Божјих непријатеља и противника праве вере.[28] Бог и цар кажњавају његове покретаче.

Таква једна квазисакрализација важећег поретка, у чијем контексту термин **таксис**, поредак, означава status quo, pax byzantina расветљава неке апсекте византијске историје, које су, изгледа ми, модерни историчари погрешно схватили будући да нису довољно проникли у крајњу сложеност и софистицираност византијског политичког и духовног света. Али, имајући ове особине у виду, може се разумети зашто, на пример, византијска држава

практично никада није вршила истинске реформе својих институција, и поред свог дугог живота; она поступа увек kat'oikonomian, што значи да се увек постепено прилагођава новим реалитетима, не укидајући никада нагло реалитете који припадају прошлости; она се прилагођава новим приликама не упуштајући се у корените промене; укратко, заточеница своје прошлости, она покушава да се ухвати у коштац са садашњошћу и да припреми неизвесну будућност, не прекидајући са традицијом, која остаје основица њеног бића.[29] Разумљиво је стога зашто је иконокластички покушај, једина права реформа коју је познавао византијски свет, побудио тако буран отпор, што је створен велики јаз унутар византијске нације, и зашто на изглед, бар споља гледано, византијска држава одаје утисак непромењивости кроз векове. Скоро хијератична непромењивост византијског духа остаје слика тако драга историчарима, и поред дубоких мутација које је доживело Царство током свог дугог живота. Рецимо једноставно да су таксис и икономија делали заједно с циљем вечитог обнављања облика једне увек живе традиције, баштине Византинаца, тј. њихове римске, грчке и хришћанске баштине, коју су прижељкивали, и отимали се о њу, и спољни и унутрашњи непријатељи Царства.

Безусловно поштовање поретка установљеног по византијској концепцији а осведоченог на делу, објашњава и неке видове политичког морала и на тај начин осветљава начела византијске идеологије. Само је по себи разумљиво да је одсуство поретка могло само да на видело изнесе такво стање ствари које би онемогућавало спасење и човека и нације. Реч ataxia (неред) и њени синоними (tarachè—poremećaj, akatastasia—преврат, akosmia—salos, sygchysis—поремећај поретка anhesychia—поремећај, узнемиреност, итд.) означавају стања која воде, духовно, ка "губљењу душе" (psycholethros), а политички, ка поретку беспризорних, ка "демократији", то јест ка узурпацији власти од стране народа, што је светогрђе према цару, јединином представнику Богом озакоњене власти.[30] Подразумева се да су цар и његова влада могли без устезања, и то с благословом Цркве, да кажњавају и иступају против деловања која би се, доводећи у опасност поредак, супротстављала Божјој вољи, а на велику штету свеколике нације. Израз поредак, дакле—испуњен свим врлинама, а насупрот његовим супротностима—добија тако и смисао моралног начела и важећих правила, која су морала да буду поштована без оспоравања, а све у циљу општег добра.

На тај начин, реч peitharchia, што ће рећи **дисциплина**, дословно: послушност пред влашћу, добија коначно значење највеће врлине која обезбеђује живот поретка, таксиса, и тако постаје—то је значајно—синоним за мир, највише добро човечанства, по учењу самог Христа.[31] Поредак једнако мир—то је "сотериолошка" врлина коју проповеда Црква; сваки бунтовнички покрет, било какве природе, који би угрожавао поредак, дакле мир, био би истовремено кажњаван и од стрне цара и од стране Цркве, чије је интересе у том делокругу бранила световна власт. Разумљиво је онда зашто је борба против јеретика, осуђених од Цркве, у Византији увек била вођена уз помоћ царских војски. Цар, верни служитељ Цркве, чијем учењу је био подложан као и сваки хришћанин, остаје једини чувар поретка--мира, као што је и једини господар у рату, то јест у рату против непријатеља државе и вере царства божанског права, што је Византија увек била.

Тако је поредак—у Византији сматран неопозивом чињеницом, као и држава која је резултат деловања Божанске икономије—требало да буде сачуван по сваку цену, царским и црквеним садејством. Карактеристично је у том смислу да и цар и патријарх наглашавају да је њихова политика вођена у духу "икономије", што им помаже да примене најбоље могуће начине уређивања ствари (таксис) у несавршеном човечанском свету, и што их наводи, увек kat'oikonomian, да налазе још непримењивана решења за проблеме који

заокупљују свет који је под њиховом управом. "Икономија" се на тај начин појављује као поступак који наводи на тражење и примену најмање рђавих решења, оних која изазивају најмање могуће зло, оних која се, укратко, најмање удаљавају од утврђеног идеала. Далеко смо тиме од поступка који је одвео, истина на другом месту и много касније, до истицања непогрешивости, нечега у Византији незамисливог, јер је управо супротно духу икономије. Осим тога, кроз та решења, свесно несавршена јер су вођена начелом "икономије", долазимо до једине пукотине у иначе савршеној замисли неоспорног поштовања установљеног поретка.

Наиме, пошто је поредак света одраз, колико је то могућно, божанског поретка, он би могао да буде срушен по вољи Божјој: "Ако Бог хоће", наглашава један византијски текст, "природни поредак бива поремећен."[32] Та категорична тврдња која, узгред буди речено, чини основу чуда (чудом се назива промена природног поретка у складу с Божјом вољом), претпоставља исто тако да у случају када се влада која управља поретком удаљи од најбољег могућег поретка, односно, другим речима, ако царска "икономија" неодговарајуће функционише, Бог може да допусти обарање узрочника таквог стања. Оваква промена, која је увек праћена привидом нереда, објашњава насилно обарање царева. Тако стално мешање Божанске воље у све што је у вези с поретком, другим речима, све што се тиче владања светом, оправдава, у крајњој линији, успеле побуне против цара – он је у таквом случају сматран неспособним и недостојним Божјег поверења, дакле оним ко заслужује да буде замењен другим, односно носиоцем таквих врлина које га чине достојним да буде Христов намесник. То мешање објашњава и стална верска превирања која су потресала Византију и која су уистину израз непрекидног трагања за најбољим решењем у свету, вођеном "по икономији", тј. без духовне и интелектуалне сигурности, јер је сигурност увек надахнута откривењем.

Разуме се само по себи да је таква концепција сталног испољавања Божје воље стављала судбину византијског света у Божје руке; она је тиме Византинце учинила "новим изабраним народом", "новим Израиљем", инструментом изражавања Божјег суда о људима и њиховим делима.[33] Царске победе тумачене су као израз божанске награде за врлине византијског народа, док су порази израз Божјег гнева упућеног народу који је скренуо с правог пута. Значајно је поменути у вези с тим да је, како је Царство постепено доживљавало неуспехе, који су на крају потрли не само његов карактер светске, него чак и међународне силе, реч krima – са првобитним значењем суда (подразумева се Божји суд) – изгубила свој почетни смисао и постала на крају синоним за "грех", грех који Бог кажњава одмах или који, у најбољем случају и у духу "икономије", оставља по страни, или опрашта.[34]

У сваком случају, реч **таксис – поредак**, са многоструким значењима које је добијала у политичком, духовном, моралном и институционалном речнику, постаје на крају израз истинског универзалног начела византијског света: закони и правила, диктирани тежњом ка најсавршенијој "икономији", треба да то врхунско добро обезбеде читавом човечанству. Уводне речи царских новела, предговори правних зборника, уопште сва законска акта, настоје да нагласе да је победа цара који те законе проглашава иницирана жељом за служењем миру и поретку, на чему се и заснива римска, односно византијска величина и добробит грађана.

Ипак, видели смо[35] да историја Византије често није била у складу са надама које су Византинци полагали у порекло поретка у њиховом Царству, мада њихово дубоко уверење да је сваки васпостављени поредак одраз Божје воље, коју треба поштовати по сваку цену, није слабило. Уосталом, цар и патријарх су имали да створе услове који су, диктирани "најмудријом икономијом" (израз је византијски), могли да осигурају владавину византијског поретка – pax byzantina,[36] док је на

византијском народу било да пази како би његова дела била у складу с Божјом вољом која је, по свом недокучивом промислу, изабрала византијску нацију за своје оруђе. С тог становишта гледано, променљивост судбине коју је упознао византијски свет биће увек оправдана, најразноврснији и најнеочекиванији облици идеологије тог света биће могућни, његове привидне противречности биће за Византинце само последица "икономије" која увек дејствује у смислу највећег добра, али увек у различитим условима. Рецимо у вези с тим да се тај несигурни и неубедљиви исход деловања византијске "икономије", уочен и у свету духовних извесности средњег века, појављује као далека реминисценција критичког духа грчке антике, а тај дух, иако одбачен од стране Цркве, оставио је трага, нарочито у делима Отаца Цркве, који су установили догму, па према томе и доктрину "икономије".

Нагласимо још једном: сваки византијски интелектуални поступак тежи ка порėтку који , како пише цар Константин VII "јесте велика и драгоцена ствар, украс и лепота Царства и темељ његовог јединства, чије одсуство је увреда царског величанства; јер, неред је својствен лоше сазданом телу, чији су удови повезани насумце, што указује на понашање без части и без одгоја, својствено људима који нису слободни". Можемо сматрати да је жеља коју изражава цар, закључујући увод у своју расправу **О поретку Царства** била и жеља свих Византинаца: "Нека се царска власт врши у поретку и са достојанством понављајући кретање и склад које Творац даје читавом нашем свету."[37] Ево врхунског циља који је Византијско царство дало себи; да би се тај циљ остварио, требало је радити "по икономији", која је одређивала најбољи поступак што га треба применити и тако отварала пут достизању могућег идеала.

Превео са француског
Бошко Бојовић

Напомене

[1] О овом фундаменталном питању види: A. W. Ziegler, **Die buzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus, Festgabe für Paul Diels,** München 1953, 81-97; P. Dvornik, **Early Christian and Byzantine political philosophy,** The Dumbarton Oaks Center for Byz. Studies, 1966, t. II, 724-850. Ваља приметити да се теза о византијском цезаропапизму, коју иначе не усвајају овде наведени аутори, заснива на Новели N° 131 из 545. год. Јустинијана I, тексту прокламованом ради решавања проблема Цркве у време када односи с Римом представљају главну цареву бригу.

[2] Треба поменути у вези с тим тезу изложену у збирци познатој под насловом "Mélissa" (пчела): "што се његовог тела тиче, цар је као и сваки други човек": Migne, Patr. Gr., t. 136, col. 102b;види коментар: J. Ševčenko, A neglected Byz. source of Moscovite political ideology, **Harvard Slavic Studies**, t. II (1954) 141 179.

[3] Cf. L. Bréhier, **Hiéreus et Basileus, Memorial Louis Petit**, Bucarest 1948, 41 45.

[4] Цитирано у Рајскеовом коментару: **De Ceremoniis Aulae Bizantinae**, Bonn, t. II, 736.

[5] **De Ceremoniis**, éd. Bonn, I, 627.

[6] **Cf. Epanagôgé, éd. Zepos, Jus Graecoromanum**, t. II, наслови 2, 3 и горе, стр. 139.

[7] Види горе, стр. 33.

[8] Керуларије је изјавио да је "разлика између imperiuma и sacerdotiuma ако не ништавна, а оно минимална": Skilica, éd. Bonn, 643; Psellos, **Scripta Minora**, ed. Kurtz-Drexl, I, 276, 280. Лав Ђакон, éd Bonn, 101.

[9] Лав Ђакон, éd. Bonn, 101.

[10] Ваља приметити да је термин "икономија" употребљаван у византијско доба као ознака за повластицу коју додељује цар; тај термин је означавао скуп свих повластица које се додељују једном приватном лицу; то значење се појављује после XII века и није унето код Лампеа. Што се тиче поретка (таксис), Лампе даје више од петнаест значења.

[11] Ваља имати у виду израз "мудрост икономије", у Василије из Селевкије, **Oratio** XXIX, Migne, **Patr. Gr.**, t. 85, col. 325; византијска "икономија" је можда блиска појму "phronésis" старих Грка, којим је означавана људска мудрост.

[12] Византија је од хеленистичке мисли наследила доктрину о цару, која је блиска монархијској доктрини што су је установили Екфант, Диотоген, Стенидас, Дион Хризостом, итд. О том питању види:

C. Lacombrade, **Le discours sur la royauté de Synésios de Cyrène,** Paris 1951, 88 sq.

[13] Дело Псеудо-Дионисија, издато у Migne, **Patr. Gr.**, t. III et IV.

[14] Migne, **Patr. Gr.**, t. III, col. 373 sq.

[15] **Ибид**, t. III, col 128, col. 385; схолије **Ibid.**, t. IV. col., 29.

[16] **Ibid.**, t. III, col. 506 и нарочито, col. 537. Треба имати у виду да хришћанска и византијска теорија, по којој је поредак земаљског света несавршен одраз небеског света, никако није била блиска Персијанцима; у вези с тим види изјаве једног сасанидског посланика пред Маврикијем: "Људски поредак којим управљају људи је у супротности са небеским поретком којим управља Бог" (Теофилакт Симоката, éd. Bonn, 174).

[17]Термин taxiarchia (хијерархија) код Псеудо-Дионисија, Migne, **Patr. Gr.**, т. IV, col. 273;Теофилакт Сим., Bonn, 52, 174; и нарочито код Петра Патрикија, **De Politica sapientia**, éd. Mai, **Script. vet. nova coll.**, II, 599-600 (о аутору и делу види V. Valdenber, **Les idées politiques dans les fragments attribuée** á Pierre le Patrice, **Byzantion** , t. II, 1926, 55 76).

[18]О тактикама види најновије: N. Oikonomides, **Les Listes de préséance byzantines des IX[e] et X[e] siécles,** Paris 1972.

[19]Није ми било доступно дело: H. Goltz, **Hiéra Mesitela: Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum**, Diss. Halle (Salle) 1972.

[20] **De Ceremoniis**, ed. Bonn, 639; O. Treitinger, **Die oströmische Kaiser - und Reischidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell**, Darmstadt 1956.

[21] О пореклу импернјалне мистике види: J. Gaudemet, **Les Institutions de l'Antiquité**, Paris 1967, 459 sq. L. Bréhier, **Les Institutions de l'Empire byzantin** , Paris 1949, 1 sq.

[22] **De Ceremoniis** ed. Bonn, 639.

[23] A. Grabar, **L'Empereur dans l'art byzantin,** Paris 1936.

[24] **De Ceremoniis,** éd. Bonn, 192, 193.

[25] N. Baynes, The Supernatural Defenders of Constantinople, **Byzantine Studies and Other Essays**, London 1960, 248 - 260.

[26] О том учењу види најновије: G. Ostrogorsky, Die byzanthiniche Staatenhierarchie, **Zur byzantinischen Geschichte** , Darmstadt 1973, 119 141.

[27] Византијска света икономија: уп. Lampe, **Dictionnaire,** s. v. **Тхиа икономиа.**

[28] О тој фундаменталној идеји византијског режима, види, на пример: Патријарх Нићифор, ád. De Boor, 6; Lydos, **De Ostentis**, éd. Bonn, 15; Теофилакт Симоката, éd. Bonn, 303 sq.

[29] Према схватању Византинаца, снагу њиховом царству даје поштовање традиције "patria"; види: Synesios, **De regno**, éd. Migne, **Patr. Gr.**, t. 66. col. 1077.

[30] Види између осталих: Теофилакт Симоката, éd, Bonn, 327, и нарочито, стр. 166, 168—169.

[31] **Peitharchia** је оно што води ка миру, она је гарант благостања грађана; види експозе Василиска у: Euagrios, **Hist. Eccl**, éd. Bidez-Parmentier, 101-104. У вези с тим види смисао термина **eutaxia** (добар поредак) код Псеудо-Дионисија, éd Migne, **Patr. Gr.**, t. IV, col. 272.

[32] M. Juige, Homeliés mariales byzantines, **Patrologia Orientalis** , t. XVI (1992), fasc. 3, 460

[33] Види горе, стр. 130.

[34]Овај термин данас значи штета.

[35] Види горе, стр. 38—39.

[36] О империјалном делу схваћеном као резултат најбоље "икономије", види: Никола Мистик, **Epistulae**, éd. MIGNE, **Patr. Gr.**, t. 111, col. 212 - 213, 319; треба навести једну интересантну дефиницију икономије код Мистика: "икономија је подражавање Божје милости" (col. 213); и још: "икономија је спасоносни компромис".

[37] **De Ceremoniis**, éd. Bonn, I, 3 4, 517.

Положај и права византијског цара у Цркви

Др Миодраг Петровић

Да би се правилно схватило какав положај заузима византијски цар у Цркви у односу на остале њене чланове, каква права има у Цркви и, откуда му власт да се меша у црквене ствари, треба, пре свега, напоменути да пред очима имамо православног византијског цара, о којем често говоре и св. канони. Као хришћанин, цар је са осталим хришћанима, лаицима и клиром, члан Цркве. А чланови Цркве, тј. сви хришћани, називају се "цареви и свештеници" (**Открив.** 1, 6; 5, 10); називају се "изабрани род, царско свештенство, свети народ" (**I Петр.** 2, 9). Према томе, не само цар, него сваки чан Цркве, који живи побожним животом, може носити многе епитете, као и епитет "свети". Сви ови свети начичкани су на Богом установљеном украсу, чинећи тело Цркве, чија је глава Христос. "Он је глава телу Цркве" (**Кол.** 1, 18; **Еф.** 5,23; 4,15; 1,22). Тело "уде има многе, а сви уди једнога тела премда су многи, једно су тело" (**I Кор.** 12, 12). Сваки члан врши у телу одређену функцију, како је то Бог одредио. "Бог постави све уде у телу како је кога хтео" (**I Кор.** 12, 18).[1] Зато Црква и представља најдивнији украс на земљи. Јер "једне дакле постави Бог у цркви, прво апостоле, друго пророке, треће учитеље, а потом чудотворце, онда дарове исцељивања, помагања, управљања, различне језике" (**I Кор.** 12,28; **Еф.** 4,14). Зашто? "Да се свети приправе за дело службе, на сазидање тела Христова" (**Ефес.** 4,12).[2]

"За дело службе и сазидање тела Христова" постављен је и цар, као "Божји слуга" и "осветник ономе који зло чини" (**Рим.** 13, 4).[3] Његов допринос у Цркви се очигледно разликује од доприноса осталих чланова, због положаја који заузима и задатка који му је доделила божанска промисао. "Као што је око усађено у телу, тако је цар постављен у свету, богом дат за сарадњу у интересима. Дужност његова је да се о свима људима брине као о својим породичним члановима, да би напредовали у добру, а не у злу."[4] Византијско законодавство изразито и јасно говори о значају цара по Државу и Цркву. "Цар је законска управа, опште добро свих грађна",[5] и "дужан је да се истиче у православљу и побожности, и да буде чувен у божанској ревности..."[6] Према томе, вери и "божанској ревности" треба приписати што св. оци дају цару мноштво епитета, као што су: "најпобожнији", "христољубиви",[7] "помазаник Господњи"[8] "богољубазни",[9] "цар јереј, архијереј",[10] "свети"[11] и др.

За нас овде није од суштинског значаја до које мере су ови епитети везани за титулу Pontifex maximus,[12] већ какву садржину имају у новој религији. Ово треба подвући зато што они који подржавају теорију цезаропапизма у Византији тврде да епитети, придавани цару, говоре о "обожењу" царске власти у хришћанству.[13]

Цар има значај и вредност за Цркву не због царског достојанства као таквог, него зато што се сматра верним и правим чланом исте, сматра се њеним заштитником. Ово разликовање је неопходно. На основу 84. апостолског правила закључујемо да казни подлежу само они који "незаконито" вређају носиоце власти: "Ако ко незаконито увреди цара или владара, нека подлегне казни". Тумачећи ово правило, Зонара пише: "Канон не дозвољава вређати незаконито, што треба разумети као разлику да онај, који с правом вређа цареве и великаше, није достојан казне".[14] Такође је вредно запазити по овом питању и Аристиново тумачење: "Онај који вређа цареве или кнежеве побожног живота, ако је свештеник—нека се рашчини, а ако је лаик—нека се искључи".[15]

Став цркве према цару као човеку који седи на престолу и управља, тј. човеку који има власт, познат је. Овде је довољно да се сетимо речи ђакона Агапита, упућених најмоћнијем цару Јустинијану (527—565), којима се наглашава: "Иако си постао владар на земљи, не заборави да си од земље; са земље се на трон пењеш и на њу после неког времена силазиш".[16] Затим додаје: "да се нико не размеће племенитошћу предака, јер земљу сви имамо за прародитеља рода, и они који се хвале у

порфири и свили, и они који се муче у сиромаштву и болести, и они који су крунама окружени, и они који су унакажена тела. Зато, немојмо се хвалити родом од земље, него добрим опхођењем да се поносимо",[17] јер "кад богатство пролази и слава одлази, а углед побожног живљења остаће и приписаће се бесмртницима..."[18]

Својим учењем Црква ставља до знања сваком цару да он иако има власт, ипак не престаје имати исто достојанство човека са осталим људима, подвлачећи **једнакост** између владајућих и потчињених, зато што је исти Творац "од једне крви створио сав род људски",[19] по својој "слици и обличју",[20] и "једним се Духом сви ми крстисмо у једно тело... и сви се једним Духом напојисмо",[21] и "сви у једном хлебу имамо заједницу",[22] и сви имамо заједничког Спаситеља "Који себе даде у откуп за све".[23] Овакво учење Цркве о једнакости између владајућих и потчињених, не само да је имало просто одјека у душама побожних царева, него су они у то тврдо веровали. Тако, на пример, Алексије Комнен (1081–1118), ослањајући се на дух Еванђеља, пише у 25. новели (1095) да је "један Господ свих, једна вера, једно крштење и слуге и деспота, а колика је разлика у вери то не знамо; сви смо такође слуге Онога који нас је спасао ропства својом божанском и животворном крви".[24]

Према томе, само онај цар који усклађује своју власт са божанским законима и часно живи, може се сматрати, због положаја који има, одличним и најзваничнијим чланом међу лаицима–члановима Цркве, или друкчије речено: може се сматрати најзваничнијим "слугом" и "служитељем" Цркве. Зато цар "стоји између народа и жртвеника, штитећи с једне стране божански култ, а с друге стране грађанску заједницу".[25] То се види и на основу тога што оци Петошестог–трулског сабора забрањују 69. правилом лаицима да "улазе у свети олтар", док цару то дозволише, имајући очигледно при одлуци у виду његов ауторитет и власт, а и врло старо предање", али само у случајевима када је хтео "принети дарове Створитељу". Коментаришући овај канон, Зонара примећује да је "жртвеник свештеницима одређен, те због тога канон и забрањује лаицима да улазе у њега; једино цару дозвољава да улази у олтар када приноси Богу дарове. И као да себе правдају они који су ту бенефицију дали цару, јер се позваше на власт и ауторитет, говорећи скоро овако: не би требало ни он да улази у олтар јер је лаик, али му се дозволи због власти и ауторитета, за шта су почетак дали старији оци".[26]

Цар се појављује као помоћник и заштитник Цркве. Царска помоћ и заштита добро дођу и вредност имају једино тада када су усмерене неком богоугодном циљу и када за покретача имају истински побожан царев живот, који је окарактерисан чистотом вере. У противном случају, ма колико велика да је царска помоћ Цркви, сигурно ће имати мању вредност од оне две лепе сироте удовице.[27]

Остаје да видимо, да ли цар као "помазаник Господњи" и као "епистимонарх" има право да задире у суштинска питања духовне природе.

Као "помазаник Господњи", само у једном својству цар може развити акцију у Цркви: у својству помагача. Тројну функцију: учења, свештенодејствовања и пастирствовања св. Дух није дао царевима, већ апостолима и њиховим наслединицима, сагласно вољи и наредби Божјој: "Пазите, дакле, на себе и на све стадо у коме вас Дух Свети постави владикама да пасете цркву Господа и Бога".[28] Стадом у Цркви управља, на основу установљених закона и канона, духовна власт, тј. пастири, чији само добар помоћник, и ништа више, може бити цар. Он се заиста помазује миром као цар, због чега се и назива помазаником Господњим, али се не помазује, путем хиротоније, Духом, да врши тајну приношења Жртве. Према томе, дакле, нити служи у олтару, нити шта врши од других тајни вере, као што му није дата ни духовна икономија Цркве, јер је "ова дата од Бога једино служитељима олтара".[29] Напротив, цар за време царског помазања "сагиње главу, испољавајући служење владици свих"–каже св. Симеон Солунски.[30]

А и као "епистимонарх"[31] цар је служитељ Цркве.[32] Сазива саборе, потврђује њихове одлуке,[32a] узима учешће у избору патријарха, у унапређењу епископија у митрополије и др. Ево, то су важније теме, на којима се заснива цезаропапистичка теорија. Чињеница је да су неки византијски цареви прекршили дозвољене границе, али изузеци не чине правило. Напротив, изузеци баш сведоче о постојању оног што је законито и право.

Али, пре него што изложимо начин мешања цара у црквена питања, треба протумачити извор одакле потиче таква његова власт. Одозго му је дата само световна – политичка власт, што се види из Христовог одговора Пилату: "Не би имао власти никакве нада мном кад ти не би било дано одозго".[33] Цар је одозго примио оно што није примила Црква, тј. световну власт. А Црква је одозго примила оно што није дато цару тј. духовну службу. Иако Црква обухвата читаву екумену и, као извор благодати представља њену душу, ипак она није власт у екумени, нити, пак, извор власти.[34] Њом су оденути цареви и уопште световни владари, који одозго нису примили апсолутно никакву духовну функцију у Цркви. Ова је сва дата од Господа, како је речено, апостолима и, путем хиротоније и апостолског прејемства, епископима. Апостолима је а не царевима речено: "Ко вас слуша мене слуша; а ко се вас одриче мене се одриче; а ко се мене одриче, одриче се онога који је мене послао".[35] Али, када је цар постао заштитник Цркве, поштујући права духовног вођства, Црква се није устручавала да му уступа привилегије да у њој развија акцију по питању поретка. Значи, право на акцију у Цркви цар не црпи из царске власти, нити то право одозго прима, него баш из саме Цркве, која уступа, или дозвољава, или га подстиче да помоћу световне власти, коју је одозго примио, служи потребама Цркве, у границама које му она дозвољава. Опште уверење је представљао феномен, колико код световних владара толико и код црквених мужева Византије, да цар у Цркви испољава своју власт не зио jure, већ jure delegationis.[36] Познато је да је цар Андроник II пред смрт рекао: "Црква је, дакле, дала царству да од тројице изгласаних бира кога хоће за патријарха".[37] Свети Симеон Солунски, коментаришући одговарајућу одлуку сабора о избору патријарха садејством цара, каже: "Не сам цар, јер он једино служи сабору и са сабором објављује" (одлуке).[38] Изјава Исака Анђела о праву цара, као епистимонарха, да се меша у питања канона, није самовласна, јер се базира на уверењу да је такво право дао цару "онај који га је помазао" тј. патријарх.[39]

Према томе, најбитнија тачка по питању власти цара у Цркви јесте да он иступа по одобрењу Цркве и у сарадњи са њом, јер она указује и одређује границе његове јурисдикције, да не би дошао у сукоб са св. канонима.[40] У том циљу, цар је званично тврдио да ће се покоравати св. канонима и уопште црквеном учењу, не заборављајући да се брине и о дужности грађана његове државе, како би се и они на исти начин покорили. Када се цар Јустинијан (527 – 565) обратио васељенском патријарху Епифанију, нагласио је: "Нека нас, дакле, нико узалуд не узнемирава прожет надом да смо ми учинили, или да ћемо учинити, или опростити ако неко нешто уради против наведена 4 (васељенска) сабора..."[41] Послушан тако гласу Цркве, цар је истовремено био најбољи сарадник архијереја, са којима добро зна да ће дати одговор пред богом на дан суда, за изгубљене чланове Цркве. Ево једне карактеристичне изјаве цара Алексија Комнена (1081 – 1118) по овом питању: "Какав ћемо дакле, одговор дати на дан суда Творцу и Створитељу Богу ми цареви и архијереји, ако наравно, примивши људе хришћане – предамо их сатани због људских прохтева... јер ми, као хришћани, треба божјом благодаћу да тражимо и чинимо добро..."42

Сам живот хришћанског византијског цара, који је био, како је успешно речено, "скроз наскроз црквен",[43] допринео је много тесној сарадњи Цркве и Државе. Зато је сасвим природно било да Црква

често користи цареву наклоност, када је требало да он допринесе њеном раду на ширењу и учвршћењу православне вере, на сузбијању идолопоклонства и јереси, и решавању неких других питања, пошто не постоји канон који предвиђа примену силе од стране носиоца духовне власти. "Свештеник Божји треба да васпитава прекршиоце учењем и саветима, понекад пак, и црквеном епитимијом, али не бичевима и ударцима да насрће на људска тела. Ако су неки сасвим непокорни и не подвргавају се поправци епитимијом, нико да не спречава предати такве тужбом месним властима."[44]

Из историје црквеног права сазнајемо да је установљен већи број канона, на основу којих Црква тражи помоћ народних власти, али помоћ како се то наглашава у самим канонима "од најблагочестивијих" хришћанских царева. Тако оци Картагенског сабора (419)[45] установљују да "треба замолити најблагочестивије цареве да се сасвим истребе остаци идола по читатвој Африци..."[46] Исти оци су због донатиста упутили људе "са Картагенског сабора ка најславнијим и најблагочестивијим царевима" да затраже од њих помоћ, како сведочи 93. канон, у којем се, између осталог, карактеристично наводи и ово: "...царско човекољубље се, дакле, мора постарати да католичанска Црква која их је у својој благочестивој утроби зачела и сигурношћу вере васпитала, буде заштићена њиховим старањем; да се никако у њихова благочестива времена не дозволи дрским људима да неким застрашивањем овладају немоћним људима, пошто их уверавањима не могу понизити... Ми, дакле, то тражимо, да се католичанским црквеним чиновима у сваком граду и у разним местима оближњих поседа неодложно пружи безбедност".[47] Исти овај сабор је установио и друге каноне, позивајући се на помоћ световних владара у циљу решавања разних проблема, као на пример: "Установљује се, дакле, да се из нашег сабора пошаљу писма властима Африке, од којих треба молити да компетентно одлуче о помоћи заједничкој мајци католичанској Цркви, у случајевима где се по градовима презире епископски ауторитет, тј. да снагом власти и старањем, и хришћанском вером, испитају ово што се збива..."[48] А и у циљу заштите сиромаха, сабор је установио канон "тражити од царева да се због злостављања сиромаха изаберу, старањем епископа, екдици против тираније богатих".[49] Врло је интересантно да је 76 година пре Картагенског сабора, Сардикијски сабор (343) установио каноне[50] о тражењу царске помоћи за оне којима је потребна. Ови канони Сардикијског сабора, као и 11. канон Антиохијског сабора, одређују истовремено и начин на који треба да се тражи помоћ, како би се избегла злоупотреба. У циљу лакшег пружања помоћи, оци су затражили од царева, како сведоче 75. и 97. канон Картагенског сабора, да се поставе екдици, звани дефинсори, који ће помагати епископима у овом послу. На овај захтев су одговорили цареви Хонорије и Теодосије, издавши односну наредбу.[51]

Из до сада наведених и других канона[52] очигледно је мноштво тема које Црква може лакше и целисходније да реши помоћу заиста побожних царева, који су се одазивали на њене молбе, доносећи законе који посебно прописују гоњење јеретика и уништавање њихових књига. Овакви царски закони стављају се поред св. канона, чинећи са њима хармоничну везу у XII титули Номоканона, а нарочито у главама 2–4.[53] с којима је слична и 25. глава IX титуле. Из ових закона се закључује да су византијски цареви имали основну дужност да се брину о вери у Цркви. То се потврђује, не само на основу постојећих података у Номоканону, већ и на основу многих царских изјава, колико пре састављања Номоканона (прва половина VII в.), толико и после. Тако су Валентинијан и Маркијан (450–457) писали "свима богољубазним епископима" ово: "Првенствено и изнад свега водимо бригу о светој православној вери".[54] Јустинијан (527–565) се обраћа патријарху Мини и каже: "Наша ревност је увек била и јесте да свим средствима очувамо непољуљану, правилну и чисту веру хришћана, и стање нај-

светије Божје католичанске и апостолске цркве; ову бригу сматрамо првом, изнад свих осталих".[55] Јован Комнен (1118–1143) се пита у једној својој хрисовуљи: "Шта је, пак друго корисније и важније мом царству него очувати цркве изнад сваког вређања и злостављања..?"[56]

Оваква ревност византијских царева у православној вери достојна је сваког дивљења. Кроз призму те ревности постаје јасна тесна сарадња Цркве и Државе у Византији, а посебно положај и права цара у Цркви.

Напомене

[1] Упор. 64. канон Трулског сабора: "...Јер у једној је Цркви различите уде створио Бог по речима апостола (**I Кор.** 12, 12), које (речи) Григорије Богослов тумачећи (Беседа 26) јасно казује поредак у томе. "Тај поредак, браћо, поштујемо, тај чувамо: Један нека буде уво, други – језик, трећи – рука, четврти – друго нешто; један нека учи, други нека се уче" и, мало даље: "а онај који се учи, нека се учи у послушности; онај који додељује, нека додељује у пуној радости; онај који служи, нека служи са пуно воље; да не будемо сви језик – што је најбрже, нити сви апостоли, нити сви пророци, нити сви тумачи..."

[2] Види П. Тремпелас, **Заједница светих** (на грчком), Атина 1937.

[3] Упор. Кон. **Иконому ту екс Икономон, О три свештеничка црквена чина** (на грчком), Навплион 1835, стр. 336.

[4] Агапит, ђакон најсветије велике Божје цркве, цару Јустинијану (Migne PG 86, 177).

[5] Епанагога II, 1. Идеја да је цар "опште добро" није се први пут појавила у Епанагоги. Срећемо је много раније (види Migne PG 112,718), а свој корен има у 13. гл. посланице Римљанима.

[6] Епанагога II, 5. Упор. Властареву Синтагму II, 5 (Ралис-Потлис, **Синтагма св. канона** (на грчком), Атина 1852-1859, 6, 123).

[7] Сакупљени на Трулском сабору, св. оци су се у поздравном говору обратили "најпобожнијем и христољубивом цару Јустинијану" (Ралис-Потлис 2, 295-299). Многе царске новеле имају у наслову мноштво епитета који су придавани цару, као на пример: "Новела најпобожнијег и христољубивог, силног и светог нашег цара ... " Мануила Комнена 68. новела (Zachariae a Lingenthal, JGR = Jus Graecoromanum, издање Lipsiae, 1856-1857, 3, 476; Zepi, JGR, атинско издање 1931, 1, 403).

[8] Валсамон сматра да цареви, "будући да су помазаници Господњи", стичу у Цркви посебна права. Види, Ралис-Потлис 2, 467 и 3, 44. Упор. Властареву Синтагму II. 6. Димитрије Хоматијан у свом одговору Дирахијском архиепископу Кавасили каже да је "цар помазник Господњи због царског помазања" (Ралис-Потлис 5,429). На овом месту Хоматијан подвлачи разлику која постоји између цара као "помазаника Господњег" и помазника као Бога нашег.

[9] "Здраво, дакле, о богољубазни царе..." (3. Фотијева Хомилија, Migne PG 102, 257).

[10] Оци Цариградског сабора (448) овако су поздравили цара Теодосија II: "Многаја љета цару, велика је вера царева, чуварима вере многаја љета, православним царевима многаја љета, побожном православном цару, архијереју цару..." (Mansi VI, 734). На IV Васељенском сабору оци поздравише цара Маркојана речима: "Ти си, дабоме, јереј и цар вере" (Mansi VI, 734).

[11] Види М. Петровић, **Номоканон у 14. титула и византијски коментатори** (на грчком), Атина 1970. стр. 109. Карактеристично је да су цареви ословљавали патријархе "најсветији", а не једноставно "свети". Тако, на пример, 41. новела Алексија Комнена од 1107. год. почиње овако: "Најсветији ми владико..." (Ралис-Потлис 5,291); Zachariae a Lingenthal, JGR, 3, 413; Zepi, JGR, 1, 351). Упор. 69. новелу Мануила Комнена од 1166. год. (Zachariae a Lingenthal, JGR, 3, 483; Zepi, 1. 408. Упор. Ралис-Потлис 1,282).

[12] Званична титула многобожачких римских царева, на основу које су држали у рукама највишу верску и судску власт, што је створило култ обожавања цара. Први хришћански цар и оснивалац Византијске империје, Константин Велики, укида култ обожавања цара, али задржава званичну титулу својих претходника "Pontifex maximus". Ипак се убрзо увидело да се ова титула не може одржати у хришћанству. Већ се Грацијан око 375-376., како сведочи незнабожачки историчар Зосим (4,36), одрекао да носи титулу "Pontifex maximus", одбивши да обуче одговарајућу одежду. Еминентни историчар, професор Г. Острогорски, сматра да се ова титула задржала до 379. год. **Историја Византије**, Београд 1959. стр. 67).

[13] Упор. А. Шмеман, **Sudba Vizantijskoj teokratii** ("Православнаја мисл." V, 132, Париз 1947).

[14] Ралис-Потлис 2, 108.

[15] Ралис-Потлис 2, 109.

[16] Migne PG 86, 1185.

[17] Migne PG 86, 1165.

[18] Migne PG 86, 1169.

[19] Дела ап. 17, 26.

[20] I Мојс. 1, 26.

[21] I Кор. 12, 13.

[22] I Кор. 10, 17.

[23] I Тим. 2, 6.

[24] Ралис-Потлис 2,502; Zachariae a Lingenthal, JGR, 3, 403; Zepi, JGR, 1, 343.

[25] Кон. **Икономy ту екс Икономон**, исто стр. 324.

[26] Ралис-Потлис 2,466. О томе да овакво законоустановљење отаца Трулског сабора не представља новотарију и да не говори о неком одступању Цркве пред царем, како сматра A. Gasquet у свом раду "De l'autorité imperiale en matiére religieuse à Byzance," Paris 1879, стр. 55. и "L'emplre Bizantin et la monarchie Franque", Paris 1888. стр. 31-32. и неки други, као и о томе да је од раније постојао такав обичај, много пре Трулског сабора, види код В. Бенешевића, **Канонический сборник XIV титулов со второј четверти VII вјека до 883**, г., С. Петербург 1905. стр. 277, а нарочито код Д. Бељајева, Јежедневние и воскресние приеми византијских царej и празничние виходи их в храм св. Софии в IX-X в., у "Византина" т. II (1893) стр. 154-163.

[27] Види Марк. 12, 42; Лука 21, 2-3.

[28] Дела ап. 20, 28; 16, 4; I Петр. 5, 1-4. Упор. Валсамонов коментар на 64. правило Трулског сабора: "Учити народ Господњи и тумачити божанске догмате, дато је благодаћу пресветог Духа једино архијерејима и, којима ови дозволе". (Ралис-Потлис 2, 455).

[29] Кон. **Икономy ту екс Икономон,** исто стр. 323-324.

[30] Migne PG 153, 353.

[31] Звање "епистимонарх" прво је било у употреби по манастирима. Носили су га они који су били задужени за ред и тишину. (Migne PG 99, 1709, 18; види и ст. 1781). У Византији реч "епистими" није означавала само ред и дисциплину, него и знање. Специјално у теологији, њом се означава знање св. догмата. Упор. Зонарино тумачење на 10. и 17. канон Сардикијског сабора (Ралис-Потлис 3, 257; 3,273). Слично тумачење има и Валсамон (Ралис-Потлис 3,274). По св. Василију Великом, пастир храни своје стадо "са знањем" Epist. 62. PG 32, 417). Из манастира је звање "епистимонарх" пренето касније на византијског цара. Види В. Стефанидис, Термини епистими и епистимонарх код Византинаца у часопису Epetiris eterias vizantinon spudon t. 7 (1930) стр. 153-158.

[32] Упор. Кон. **Икономy ту екс Икономон,** исто, стр. 347-348.

[32a] Упор. М. Петровић, **Улога византијског цара на Саборима**, "Гласник" бр. 8. Београд 1969. стр. 193.

[33] Јн. 19, 11; упор. Рим. 13,1.

[34] Упор. А. Шмеман, **Историческиј пут Православија,** Њујорк 1954. стр. 178.

[35] Лк. 10, 16.

[36] Упор. С. Троицки, **Црквено-политичка идеологија Светосавске крмчије,** "Глас" САН, CCXII, Београд 1953. стр. 157.

[37] Nicephori Gregorae, Byzantina historia Graece et Latine IX, 10 Bonnae 1829. str. 443.

[38] Migne PG 155, 440.

[39] Ралис-Потлис 5, 314; Zacharlaea a Lingenthal JGR, 3, 508; Zepl, JGR 1, 430.

[40] Види став Алексија Комнена у његовој 29. новели из 1087. год. по питању улоге цара и патријарха у подизању епископије на степен митрополије (Ралис-Потлис 2, 394; Zachariae a Lingenthal, JGR, 3, 369; Zepi, JGR, 1, 313-314. Упор. Ралис-Потлис 2, 393; Zachariae a Lingenthal, JGR, 3, 369.

[41] Cod. lust. I 1. 7. § 21. Упор. 131. (гл. 1.) и 137. Јустинијанову новелу. Епанагога II, 4-5. Кодину Куропалату, **О официјалима на цариградском двору и о официјумима у Великој цркви**, (на грчком) стр. 86-87.

[42] 41. новела. Ралис-Потлис 5, 292-293; Zacharlae a Lingenthal, JGR, 3, 414; Zepi, JGR, 1, 352.

[43] Rhaban Haacke, Die kaiserliche. Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553) у A. Grillmeier und H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon t. II, Würzburg 1953. стр. 99.

[44] 9. канон Прво-другог помесног цариградског сабора. Упор. 5. канон Ахнтиохијског сабора. О разлици уопште између црквених епитимија и казни грађанских закона види у 39. гл. IX тит. Номоканона у 14. титула. Упор. и Валсаманово тумачење на 74. канон св. Василија Великог (Ралис-Потлис 4, 236-237).

[45] Зборник канона Картагенске цркве преведен је са латинског на грчки језик крајем VI в., а касније унет у Номоканон у 14. титула. Познато је да је Трулски васељенски сабор својим 2. каноном потврдио каноне Картагенског сабора. Професор С. Троицки (исто стр. 183.) сматра да су канони Картагенског сабора унети у Номоканон у 14. титула због тога што су неки од њих уперени против папских захтева.

[46] 58. канон. Слично установљује 84. канон овог сабора: "...треба замолити најславније цареве да се остаци идололатрије... на сваки начин истребе".

[47] Треба прибележити да су оци приликом установљења овог канона и тражења царске помоћи,

сматрали да се ради о "савезништву које није неуобичајено, нити страно Светом писму, јер је апостол Павле, како је изражено у истинским Делима апостолским, војничком помоћи одстранио једномислије разузданих" (Види Дела ап. 22.). Познати коментатор св. канона Аристин, примећује да "су цареви—рођени у побожности и одгојени у вери—дужни пружати Цркви руку... да је не би јеретици или изазивачи нереда презирали" (Ралис-Потлис 3, 533-534).

[48] 67. канон. Упор. Аристиново тумачење (Ралис-Потлис 3, 477).

[49] 75. канон.

[50] 7—9 и 21.

[51] Cod. lust. I. 55, 8. Упор. 15. Јустинијанову новелу.

[52] Види каноне Картагенског сабора: 48, 59, 60, 63, 82, 94, 102, и 53. Са овим последњим упореди 5. канон Антиохијског сабора и 9. канон Прво-другог цариградског сабора. Тумачећи 26. канон Трулског сабора, где је реч о незаконитом браку свештеника, Зонара примећује: "Ако се не растури незаконити брак, такав не само да нема место пребивалишта, него и из Цркве да се избаце они који су се незаконито смешали, а незаконити брак да се растури влашћу владара" (Ралис-Потлис 2, 363).

[53] У овим главама посебно се уочавају следеће наредбе грађанског законодавства:Cod. lust. I. 1, 1. Corpus luris Civilis II, 5 (стереотипно берлинско издање); Basilic, 1, 1, 1; (Heimbach C. G. E., Basilicorum libri LX, t. I-VI, Lipsiae 1833-1870; Schelt. AI, 1. [Scheltema H. J. Basilicorum libri LX. Series A (textus librorum), volumina I и даље, Groningen 1955. и даље. Series B (scholia), volumina I и даље, Groningen 1953 и даље.] Cod. lust. I. 1, 3. (C. I. C. II, 5-6; B. 1, 1, 3; Heimb. I, 2; Schelt, AI, 1). Cod. lust. I. 1, 5 § 4. (B. 1, 1, 5; Heimb. I 3; Schelt AI, 2). Cod lust. I. 1, 6 § 3 (C. I. C. II, 7; B. 1, 1, 6; Helmb. I. 4; Schelt. AI, 2). Cod. lust. I. 5, 2 (C. I. C. II, 50); B. 1, 1, 22. Helmb. I, 17); Schelt. AI, 4. Cod. lust. I. 5, 3; B. 1, 1, 23. (Heimb. 1, 17); Schelt. AI, 4. Јустинијанове новеле: 42 и 109.

[54] Mansi VI, 557.

[55] Migne PG 86, 945.

[56] Ралис-Потлис 5, 305; Zachariae a Lingenthal, JGP, 3, 428; Zepl, JGR, 1, 363.

Политичка философија средњовековне Србије

Др Димитрије Богдановић

[...] Прво питање које се мора поставити односи се на само постојање политичке философије у средњовековном српском друштву: да ли такве философије уопште има или не, да ли је политичка природа друштва, државе и њених унутрашњих, и спољних односа била предмет посебног разматрања и теоријског уопштавања или се само неке политичке идеје могу тек нашим истраживањем средњовековних извора реконструисати и уобличити. То је исто питање које се поставља када је, на пример, реч о естетици или поетици средњовековне уметности, односно књижевности; [...]

Нема средњовековне српске философије као самосталног система, као "науке" са својим сопственим предметом, ни као разграђеног система који би био карактеристичан управо за средњовековне Србе. Још се и може говорити о философској мисли, јер ће се таква, ту и тамо, издвојити у наслеђу богате српске средњовековне књижевности. Та мисао је, опет, рефлекс византијске филозофске мисли, па и то у оној мери и у онаквом "философском мишљењу". Дотичемо се овде питања које заслужује посебну расправу, али бисмо се могли задовољити једним условним резултатом досадашњих студија: византијска философија и философска мисао практично је неодвојива од византијске теологије; теологија је, штавише, схваћена као "права философија", као остварена философија, јер јој је предмет божанско биће у његовој неухватљивој суштини и сазнатљивим енергијама, атрибутима и манифестацијама, као и свет, и човек, у склопу једне универзалне целине, којој се зна поредак бића и вредности. У односу на предмет и метод философирања, Византија је управо теологију имала као коначно постигнуту и "истиниту" философију. Сви покушаји, повремени, али ипак, може се рећи, хронични, да се философија одржи у некаквом свом интегритету насупрот теологији или насупрот религијском мишљењу уопште, били су обележени хетеродоксијом, одступањем од утврђене догме и учења, и нису били пожељни нити поздрављени. Драма византијског "хума-

низма" (Миахаило Псел,1018-78; Јован Итал, друга половина XI в.; Георгије Гемист Плитон, око 1355-1452) била је управо у томе отимању философије из загрљаја теологије, и то редовно у виду окретања прошлости, ка наслеђу хеленске аутономне философије. Другим речима, сваки покушај некога засебног философирања у Византији био је обележен извесном већом или мањом аутономношћу, која је подсећала на философију античког, грчко-римског, али нарочито позноантичког, хеленистичког света, и наговештавала са своје стране нову еманципацију, и нову драму човекова духа уз то. Све друго, што није било тиме обележено, сва остала философска мисао у византијском, а отуда и византијско-словенском свету, било је укључено у велике системе теолошког мишљења и догматски заснованих доктрина. То се односи и на философију "полиса" или "политеје" (**politeía**), на политичку философију.

Једна тако велика, у цивилизацијском смислу значајна и у историјском трајању дословно хиљадугодишња држава, каква је била византијска , заиста није могла бити без свести о себи, без разграђенога мишљења о својој егзистенцији, о својој друштвеној функцији, историјској улози и судбини. Није било могућно да она траје без своје политичке философије, поготову када се узме у обзир да је Византија легитимни и стварни историјски наследник Римског царства. Са свим својим променама, нужним у току једне вишестолетне историје, римски је правни систем легао у темеље византијске државе, чиме је само изражена стварна, не само формална моћ једне политичке традиције. Чињеница да се та традиција и сама преображавала, факт њене историјске трансформације, не противречи овој основној чињеници. Нешто је битно од политичког идентитета римске државе давало снагу легитимности византијској држави не само до шестога или седмога века, него у извесној мери и касније. Али, тај идентитет, разуме се, није дошао до ових времена у своме старом и првом виду: оно што је пренето каснијим вековима носило је сва обележја романско-хришћанске синтезе, оне која се збила углавном у току четвртог века и формирала потом у здруженом дејству "ромејских" царева и цркве, правника и теолога све до Јустинијана и његове велике кодификације (VI век). Може се слободно рећи да су у том, рановизантијском раздобљу мање више сви аутори настојали да своје погледе на друштво и на државу формулишу у духу ове трансформисане традиције, те да је рановизантијска литература у читавоме свом значајном опусу уједно и главни извор за реконструкцију византијске политичке философије – тачније речено, оних идеја и мисли на којима се градила, или још пре образлагала и оправдавала стварна ромејска држава и стварно христијанизовано друштво. Све капиталне теме једне политичке философије средњовековног византијског друштва тада су биле формулисане, и сви одговори на капитална питања поводом њих углавном су били дати. На пример, сâмо питање државе и њене природе; власти и њеног порекла, карактера и ограничења; структуре "народа" или (према нашој данашњој терминологији) "друштва"; владара; његове власти и функције, његове легитимности; питање смисла државе и власти у једној метафизичкој, метаисторијској колико и само историјској пројекцији; човека као "политичког бића" (у аристотелском значењу); односа међу људима у друштву, идеје "заједнице"; питање слободе и њене стратификације, а поводом тога и проблем ропства и ограничења слободе; "међународне" заједнице, државе у екумени (хијерархијски поредак итд.) ; проблем ратова, апологија рата или негација рата: најзад, сав велики комплекс питања о цркви као политичком субјекту, цркви и њеном односу према држави, власти, владару, заједници, човеку и његовим правима или дужностима па још на "овоземаљском" и на "оностраном" плану. Уз то, наравно, и многа друга, овде непоменута питања.

Рекао бих да је за рановизантијско и ромејско друштво од малог значаја поли-

тичка мисао латинских црквених отаца, која се иначе помно разматра у свакој историји европске политичке философије средњег века, на пример Августинова мисао. Монументална политичка визија Августинова само је неким општим идејама раног хришћанства заједничка и источној рановизантијској екумени, али је она много више израз посебне историјске и духовне ситуације римског и варварског света и западног, римског хришћанства. Њена је политичка пројекција једне специфичне еклесиологије изражена на поларизацији, која не води ка синтези, већ ка доминацији једнога над другим, државе Божје над државом ђавола, заправо цркве над државом као државом. Сасвим је друкчији ток политичког расуђивања источних црквених писаца: у условима христијанизованог царства, у концепту константиновско-никејског, дакле и саборског односа ових "полова", они се не јављају толико као опозити колико као повезани полови једног интегралног света, оба у извесној мери опет "онземаљски" или "небески", па се као интегришући фактор јавља тек нешто треће, а у ствари – прво и примарно: сам Бог, само божанско Биће, творац и промислитељ свега. Један овакав поглед водио је ка идејама "симфоније", а не тријумфа и доминације, јер је и у једном и у другом полу и у њиховом узајамном дејству имала да дође до изражаја директна доминација Божја. На то се у истраживањима овог питања морамо вратити, али се у разматрању политичке философије византијско-словенског и посебно српског света у средњем веку мора поћи од уочавања тих важних, суштаствених разлика. А ово нам је потребно и због тога, што се, на жалост, у литератури о политичкој философији средњовековне Европе много више обраћала пажња целовитим системима попут Августиновог, него мишљењу које је доминирало источном, рановизантијском и уопште византијском философијом. Ово се без већих тешкоћа може пратити и реконструисати у делима рановизантијских црквених отаца, у актима васељенских сабора и царским документима. За византијско-словенску политичку философију значајна су размишљања Јована Златоустог или Василија Великог далеко више од Августина, који до Срба у средњем веку ни на који начин није ни дошао. Први је услов некога нашег истраживања, на овом плану, према томе, окретање сопственим изворима, изучавање великог наслеђа рановизантијске патристике.

Када је реч о Византији, већа је пажња посвећена тзв. "владарској идеологији". [...] Но, то је само један аспект политичке философије, којим се ова проблематика не исцрпљује. Мање је напора уложено да се реконструишу политичке идеје о другим питањима, на пример о народу и његовој провиденцијалној улози, што је, видело се из неких суседних истраживања (историја уметности), од велике важности баш за средњовековну Србију, па се на томе питању могу установити и неке специфичности српске политичке философије у односу на развијену Византију. Још мање је труда учињено да се до таквих сазнања дође проучавањем сопствених српских извора, у које спадају не само текстови оригиналне литературе (српска житија, службе, летописи и родослови итд.) или државноправна акта (закони и повеље) него и на српски преведена и у српској књижевности примљена византијска књижевност, као што су дела Светих Отаца у којима је разрађивана једна таква политичка философија. [...]

Неки су правни кодекси, преузети из Византије у средњовековној Србији, посебно индикативни за политичку мисао у нас и то већ самим чином својега одбира и склопа. То се односи првенствено на Номоканон Светог Саве (Крмчију), кодекс настао 1220. избором византијских правних текстова који су се имали примењивати у животу српске цркве и државе, а и примењивали су се – као "Закон светих отаца" – кроз цео средњи век, у ограниченом обиму и касније, за време отоманске владавине. Познато је да је мотив за израду овог кодекса лежао у организо-

[1] С. Троицки, **Ко је превео Крмчију са тумачењима?**, Глас САНУ 193 (1949), 119-142; исти, **Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима)**, Споменик САН 102, 1952; исти, **Да ли је словенски Номоканон са тумачењима постојао пре Светог Саве?**, Слово 4-5 (1955), 111-122; исти, **Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве Синтагме**, Глас САНУ 212 (1953), 155-206, и други радови.

[2] С. Троицки, **Црквено-полит. идеологија**, 175.

вању самосталне, аутокефалне српске цркве. На повратку из Никеје, где је 1219. године издејствовао признање аутокефалности и на тај начин обезбедио претпоставке за организацију нове цркве, први српски архиепископ Свети Сава са групом сарадника у Светој Гори и Солуну сачињава избор византијских црквено-правних прописа, из постојећих номоканона, али по веома карактеристичном концепту. Уместо да се поведе за постојећим номоканонским кодексима, у којима су извесни коментари нарушавали првобитну идеју о симфонији политичког и црквеног елемента, подређујући црквени елемент политичком, Сава је одабрао текстове који су у односу на актуелне идеје и односе у Византији ("цезаропапизам", доминација државе над црквом) представљали повратак старом, аутентичном односу, што значи изворно православној, рановизантијској политичкој философији. Идеје које су Савином номоканону имплицитне, онако како су испитане и откривене у студијама Сергија Троицког о Крмчији,[1] значе у суштини такву политичку философију која је у опозицији према владајућим схватањима Византије, као рестаурација праоснова. Не може, значи, бити говора о политичкој философији средњовековне Србије без испитивања Крмчије у поређењу са другим византијским кодексима. Уосталом, неки грчки кодекс истога састава какав је у Светосавском номоканону до сада није пронађен, а изгледа да га није ни било. Оно што се сачувало као главни закон средњовековне Србије (а то је Крмчија, не Душанов законик) јединствен је и оригиналан избор Светога Саве. И није случајно што су се управо тој рецепцији рановизантијског права приклониле и Бугарска "Другог царства" и Русија од краја XIII века: рукописи Номоканона Светог Саве потиснули су тамо већ крајем тога столећа старије кодексе византијског порекла.

Свети Сава је, како вели С. Троицки, одбацио све изворе у којима је био "трагелинског зла" у облику теорије цезаропапизма, јер ова теорија није одговарала ни догматском ни канонском учењу о епископату као носиоцу црквене власти, ни политичким приликама Србије, где царска власт у томе још није постојала. Он није прихватио ни теорију "источног папизма", која, по Троицком, намеће супрематију цариградске цркве свим осталим помесним црквама православне екумене, и која такође није одговарала ни догматском учењу о сабору као највишем органу црквене власти, ни канонском учењу о равноправности поглавара аутокефалних цркава, а ни положају саме српске цркве, која је задовољавала основни економски услов аутокефалије — самостални избор својих епископа, услед чега би мешање цариградског патријарха у њене послове било антиканонско. Стога Сава није у свој номоканон унео ниједан рад из канонских византијских извора у којима је била призната унутарња идеологија цезаропапизма или теорија источног папизма, те је одлучно "стао на терен диархичке теорије симфоније", у коју је, штавише, унео и неке исправке.[2] Тиме је дошло до изражаја сасвим одређено црквенополитичко и уопште политичко мишљење, управо оно што истражујемо као политичку философију. Шта заправо Свети Сава није унео у српски номоканон: Еклогу, због цезаропапистичког карактера њеног предговора и њеног порекла од царева иконобораца; правна тумачења Теодора Валсамона, опет због цезаропапизма и источног папизма; правна тумачења Димитрија Хоматијана, охридског архиепископа, великог поборника царске доминације у цркви; прву главу VIII наслова, Номоканона у 14 наслова из Колекције трипартита, где се "путем фалсификата одредаба Јустинијанова Кодекса доказује првенство цариградског патријарха"; чланак, можда Фотијев, против оних који говоре да је римски престо први, јер се у њему супротно историји и канонима говори да Рим никада није уживао чак ни првенство части; грчки спис о цариградском престолу, са истим тезама; Епанагогу, "која под маском теорије симфоније вешто штити источни папизам"; западни фалсификат "Дар Кон-

стантинов".[3] Зато је Свети Сава ставио на почетак грађанског дела Номоканона (45. глава) Схоластиков зборник у осамдесет седам глава, са уводном декларацијом о симфоничном односу свештенства и царства, а то је, у ствари, предговор шесте новеле цара Јустинијана. Каква се политичка философија средњовековне Србије може из тога извући видеће се најбоље по самом тексту те декларације, у преводу на савремени српски језик:

"Велики су и већи од свега другог што је дато људима дарови Божји, који су од вишњег човекољубља даровани: свештенство и царство (у грчком извору: **hierosyné te kaì basileía**). Јер једно служи ономе што је божанствено, а друго влада и стара се о људском. Из једнога истог почетка **(archês)** обоје происходећи, човечански живот украшавају. Јер, ништа није толико од помоћи царевима као светитељско достојанство; и о њима самима се свагда Богу моле. Ако, дакле, свештеници непорочни буду у свему и у Бога буду имали слободу, цареви ће право и подобно почети да украшавају предане им градове **(tên paradothêisan autê politeían** тј. државу!) и њихови поданици живеће у неком добром складу, све што је добро дарујући људском животу. Верујемо да ће овако бити ако се сачува поштовање свештених правила **(tôn hierón kanónón)** што их апостоли, праведно хваљени и штовани самовици Божјег Слова (тј. Логоса!) предаше и Свети Оци сачуваше и изрекоше."[4]

Како се управо из овог јустинијановског текста може закључити и како то добро формулише С. Троицки, свештенство и царство (црква и држава) неопходне су организације људског друштва; постоје по вољи Божјој и стога обе имају суверену власт. Иако имају различити карактер, свештенство–натприродан и божанствен, а царство–природан, људски, они нису изоловани ни потпуно одвојени један од другог: извор им је заједнички – воља Божја; раде у истој сфери – људском друштву; имају заједнички циљ – добро друштва. За постизање овог циља је неопходна сагласност **(sumphónía)** међу њима, сагласност која је могућа само онда када се обе организације потчињавају истим нормама, канонима који су дати од светих апостола и сачувани од Светих Отаца. У пракси се та симфонија изражава у узајамној помоћи – молитвом, с једне, и влашћу, с друге стране.[5]

Анализа текстова које је Сава унео у Крмчију поготову открива политичку философију која ће бити уграђена у темеље средњовековне Србије. Номоканон је, дакле, један од првоpазредних извора за истраживање наше теме. Но, исти је такав извор и други византијско-словенски правни кодекс, Синтагма Матије Властара, солунског канонисте из 1335. године. Средином XIV века он се налази у Србији у двема редакцијама: пуној и скраћеној. Пуна је преписивана као самостални кодекс, а скраћена је унета у кодификацију цара Душана, уз његов Законик и тзв. Јустинијанове законе. Како примећује Троицки, питање о карактеру црквено-политичке идеологије овог зборника, о узајамном односу његових редакција и њиховом односу према Крмчији има велико значење за разумевање историје права и политике у Србији. По нашем мишљењу, управо се преко ове диференцијације редакција Синтагме може много закључити о философији државе у средњовековној Србији. Примећено је да идеологија пуне редакције, што значи оригиналног правног лексикона Матије Властара, није идеологија Савине Крмчије, диархичка идеологија симфоније и саборског црквеног устројства, него је то "унитарна идеологија државног тоталитаризма и папистичког устројства цркве, идеологија Валсамона и Хоматијана".[6] Идеја субординације цркве и апсолутне суверености царства, односно цара, спроведена је у Синтагми доследно, као и идеја о хијерархијској субординацији цркава православне екумене цариградској патријаршији попут политичке субординације каква се хтела у међународном поретку, коме је на челу свагда имао да буде ромејски, "једини" цар. Скраћена Синтагма, међутим, доследно и систематски испу-

[3] С. Троицки, **Црквено-полит. идеологија**, 175-177.

[4] Према словенском тексту, наведеном у С. Троицки, **Црквено-полит. идеологија**, 177.

[5] С. Троицки, **Црквено-полит. идеологија**, 171.

[6] С. Троицки, **Црквено-полит. идеологија**, 187.

шта све што пуна Синтагма говори у корист теорије цезаропапизма и источног папизма, и то је такође подробно анализирано у студијама С. Троицког.[7] Ја зато не бих то понављао, него само скрећем пажњу на Синтагму као извор, и посебно на диференцијална обележја двеју редакција Синтагме као нарочито индикативан извор за реконструкцију политичке философије у Србији.

Те се идеје могу даље пратити у самосталним законодавним-правним актима српских владара, пре свега самога цара Стефана Душана, у Законику (1349, 1354). Наша истраживања изискују и анализу Законика, а посебно питање да ли у овим законодавим актима долази до неке еволуције ка византијском царском моделу или се и поред приближавања Византији рецепција њенога права, теоријски и практично, и даље придржава изворних светосавских концепција државе, њених прерогатива и ограничења по Крмчији. То би значило, даље, да се преко проблема односа цркве и државе, на теоријском и позитивноправном плану, али и на плану самога живота и стварних односа, могло и морало ићи ка утврђивању идеја о читавоме комплексу ових односа. С те стране, ови извори нису довољно проучени, тачније речено, нису се приликом њихова проучавања имали у виду сви аспекти једне политичке философије каква је била могућна у Србији тога доба. Један новији рад посвећен је владарској идеологији у српским повељама, ограничавајући грађу, из разних разлога, на временско раздобље после пропасти царства 1371. године.[8] У тој студији Б. Ферјанчић истиче значај повеља као извора овакких информација: "У оквирима и нормама средњовековне дипломатике, одређени пасуси повеља, на врло видан и уочљив начин, исказују претензије и основе владарске идеологије издавача докумената. У такве делове средњовековних исправа најпре треба убројати аренгу која често, упркос устаљеним беседничким обрасцима по којима је састављена, садржи елементе конкретне владарске идеологије", а осим аренге су индикативне и интитулације, потписи и печати у повељама.[9] Међутим, ни у таквим се истраживањима није ишло даље од питања како владар одређује своју власт на плану легитимности или међународних односа, да ли је он "автократор", односно "самодржац", или је "кнез", или шта друго, да ли истиче своју светородност – значи легитимитет по наслеђу рода чији су чланови поштовани са своје светости и добили званични култ, или помиње само сукцесију скиптра и круне итд. Нема осврта на идејне претпоставке саме власти, дакле управо на философију средњовековне српске "политеје". Можда се пошло од уверења да је то позната ствар, установљена и разрађена у другој науци, заправо у теологији, јер је опште место да су византијска политичка схватања, "или боље политичка веровања", како примећује Остргорски, укорењена колико у римским државним традицијама, толико и у хришћанским представама,[10] а ове су, опет, добро познате у теолошкој науци и историји догме. Тиме се, ипак, не можемо задовољити. Пре свега, нису та веровања толико ни позната, а поготову нису позната у своме српском одразу или у својој српској рецепцији. И макар колико она била теолошки заснована и формулисана, неопходно је упустити се у истраживање њихових стварних теоријских значења, у њихово "декодирање" језиком једне могуће политичке философије. Теологија овде има реалан теоријско-политички аспект.

Шта би се све могло извући анализом старих српских повеља, и то управо њених уводних делова, аренги, лако је установити макар овлашним увидом у неку од њих – ако се она само посматра у томе свом теолошком, али и политичко-философском аспекту. Аренга Душанове Арханђелске повеље из 1347/48. године могла би томе да послужи.[11] То је, пре свега, теолошки изванредно богат, разрађен, истанчан текст, сав у традицијама и формулацијама саборског и светоотачког предања, а уз то и сјајан образац реторичког "високог", теолошки развијеног

[7] С. Троицки, **Црквено-полит. идеологија**, 186-211.

[8] Б. Ферјанчић, **Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти царства (1371)**, у зборнику научног скупа: **О кнезу Лазару**, Београд 1975, 139-150.

[9] Б. Ферјанчић, **Влад. идеологија**, 140-144.

[10] Г. Острогорски, **Србија и виз. хијер. држава**, 125.

[11] Новије издање текста, са реконструкцијом аренге: В. Мошин, И. Славева, **Споменици Македоније III**, 323-406. Превод на савремени српски језик је наш.

стила, мисаон и прецизан у изразу и значењима, али и надахнут, понет, експресиван. Ретко је која друга српска аренга толико богата теолошким идејама. Али, управо зато је она и богат извор политичке философске мисли. Она је то већ и због смисла што га уопште има укључивање теологије у један законодавно-правни документ суверене власти: то сигурно није учињено ради саме теологије, а поготову не из реторичких разлога и стилских ефеката, већ теолошка идеја и реч имају овде политички конститутивну функцију. Њима се постављају темељи самог акта, објашњава се извор и мотив и перспектива власти чији је повеља акт. Према томе, као што ће се видети, ни опсежно ангеолошке реминисценције у овој аренги нису теолошки есеј него идејно конституисање власти као службе, суверене земаљске власти као изведене, нимало изворне моћи, још изведеније и мање изворне од оне власти коју имају анђели. Никако није само "уобичајена фраза" ако се овде почиње прослављањем "Сведржитеља Господа и Творца свега, који у власти држи, сву твар": то је овде превасходно политичко-философски исказ. Појам сведржитељстваа указује одмах, од прве речи, на суштину праве, једине суверености, јединог домината. Сведржитељство је атрибут Бога, па је Бог једини суверен, једини dominus (**kýrios**), чија се сувереност и власт огледају у томе што је апсолутно све њему подређено, а – због тога што је Бог свему творац – и ничега нема што није дело његових "руку", његове воље и моћи. Прва власт, изворна власт, може да буде само **omnípotentía**, свемогућство и сведржитељство. Отуда је само Бог "једини од искони Господ" и "једини у светлости вечитој": све се ово исказује да би се подвукла субординација земаљског владара и његове политичке власти божанском Господу и Сведржитељу, а поред тога, и да се политичка власт владара изведе из једине апсолутне власти, властитом вољом те апсолутне власти. Земаљски владар јесте "Господ" (господар), али није то од искони, није одувек, него од времена и у времену; он није владар у светлости вечитој, већ његов сјај, привремен и смртан, представља тек одблесак вечног божанског сјаја. У сваком случају, легитимна власт је то само као дар Божји. "Венац" владара је "богодарован", од Бога дат; владара поставља на престо Бог.

Владар је, по слову Арханђелске повеље, односно аренге цара Душана, "Богом помилован" и "Богом просветљен". Осим онога већ утврђеног става да је извор владареве власти у Богу, односно у Божјој вољи, овде се исказује и посебна ситуација једног владара у чину добијања венца (симбола власти): и он је, као сваки човек, грешан и крив пред Богом, и сам по себи неспособан, и недостојан својега владања; да стекне неку моћ и буде достојан, потребна је милост Божја. Милост (харизма), која је кључни појам спасења, даје и чину владања сотериолошки смисао. Оно нечему мора да служи, а то је опет спасење људи. С друге стране, светлост је атрибут (или, према паламитски дефинисаној ортодоксији, енергија) божанског бића, који има творачки и егзистенцијални, онтолошки смисао за сваку твар, па и за човека; без те божанске светлости ништа не може да дејствује "у Богу", а то значи ни добро, ни спасоносно, ни за бесмртност. Без ње, све је у мраку, све ишчекује своје обасјање. Отуда је и владар, обдарен милошћу Божјом, просветљен самом божанском светлошћу, па тако поседује моћи које су му потребне за вршење службе у складу са њеним провиденцијалним и сотериолошким смислом.

Тај смисао се најбоље открио у семиотици анђела, а којима је Душанова призренска задужбина била посвећена. У аренги се исказује дивљење Сведржитељу, који хоће "да својем божанству слуге себи представи и приставе својега владарства". Те слуге и пристави, ти "функционери" Божјег промисла и суда, и јесу анђели, арханђели, херувими и серафими. О њима се говори као о "начелницима" (поглаварима), који су то, разуме се, само по милости Божјој, али да би служили Богу као "предстатељи" – што значи представ-

ници и заступници људског рода и "добри приставни" – а то су, опет, носиоци посебних овлашћења, која се морају употребити искључиво по вољи онога који је овлашћење дао, као управитељи у служби, не ради своје власти, не ради самих себе. "Власт небеска и земаљска", схваћена доследно као служба Богу, али у крајњој линији и служба човеку ради Бога, прототип је царске власти, у коме се открива њено значење, смисао и ограничење. Штавише, владар је подређен не само Богу него и анђелима, као Божјим приставима и началницима; сваки је цар земаљски, дакле, бар двостуко подређен, па је и његова суверенoст више него условна. Тако се ангелологија, примењена у аренги Душанове повеље, односно Законика, јавила у функцији ексусиологије, теолошког учења о власти. Политичка философија се иначе открила у неким својим битним ставовима управо у семиотици ангелологије.

Прелазећи даље преко читавог низа исказа у овој аренги, који ни сами нису без реперкусија на плану политичке философије, задржаћемо се само на неким од кључних појмова. Важно место у аренги има подсећање на "понижење и силажење, ваплоћење и вачовечење" Божје у чину инкарнације Сина, Логоса. Ни то подсећање нема само неки затворени теолошки смисао, него је у непосредној вези са владаром и владањем. Чин ваваплоћења Бога Логоса је превасходно чин сотериолошке интервенције у свету, израз божанске љубави и старања о свету; то се старање назива у грчкој теологији "икономијом" **(oikonomía).** Та икономија боговаплоћења, поменута у аренги, одређује у крајњој линији икономију земаљског владања, служећи јој у свему као "тип", узор и образац који се мора следити да би се остало у суштини христијанизованог политичког феномена. Владару, дакле, мора да буде узор – Христос, који је своје божанско величанство потврдио "понижењем и силажењем", а то је "кеносис" по учењу апостола Павла (**Флп.** 2, 7). Модел смерности (**tapeínōsis**) обавезује владара на сталну корекцију сама себе и сталнo "смиривање" помишљу на смрт као на битно ограничење његове власти: "И на ум ми долази страшни час смртни, јер сви пророци, и апостоли, и мученици, и светитељи, и цареви смрћу скончаше, ниједан од њих не остаде, сви се у гроб уселише, и све их земља прими као мати". Та свест је са своје стране императив повишене одговорности, а то значи императив светости, не мање од тога: владари којима је Душан легитимни сукцесор били су, по речима аренге, свети владари, обдарени не само милошћу власти него и милошћу светости, па им је атрибут "свети господин", "отачаствољубац", "просветитељ српски", "мироточац". То су све, истовремено, не само формални називи, него и типови понашања. Српски владар, дакле, треба да милост од Бога добијену испољава као љубав према отачаству; светлошћу којом је од Бога просветљен, треба да обасја и просветли српски род; све благодатне моћи добијене одозго и згуснуте у симболу светог мира, има да "точи" своме народу ради његова спасења од зла и смрти. Он тако постаје активни инструмент спасења, учесник сотериолошке драме. Штитиће ради тога ортодоксију ["(заштитник) да будем благочастива хришћанства, постављењем од Бога и анђелским предањем"], биће руковођен љубављу према Богу ("и љубав топлу да имам к Богу"), која се не испољава друкчије до преко љубави према људима, а уз то ће поштовати оне праве, по Христу и апостолима, па и по анђелима, посленике спасења и радионице спасења – цркве и монахе, и "све свете".

Цела је повеља, потом, мотивисана тим поштовањем цркве и монаштва и "свију светих", изражавајући онај темељни став симфоније и диархије – како би рекао Троицки, говорећи о политичкој философији првога српског архиепископа. У томе, пак, она следи своје раније дипломатичке узоре, још од Немањине повеље до Стефанове оснивачке повеље издате манастиру Дечанима 1330/31. Свака је повеља била засновна на теологији власти, којој се тачно зна место у хијерархији

бића и вредности. Владар, субјект повеље, служитељ је велике тајне спасења, у којој је хришћанска "политеја" само једна област, а владар—њен служитељ и Божји пристав.

Овом анализом, разуме се, нису исцрпене идеје средњовековне српске политичке философије. Анализа је требало да послужи само као пример шта би се све могло сазнати, које све информације садрже аренге српских повеља у истраживању политичких идеја нашега средњег века. То је, дакле, указивање на могућност једног истраживања, а није сâмо то истраживање, које би било обављено у свим својим нужним појединостима и етапама. У самој тој Арханђелској аренги има и другихј идеја, а и поменуте мисли могле би се и морале би бити развијане даље, у свим својим асоцијацијама, теоријским и друштвено-историјским. Али, већ се на основу једне такве пробне анализе, као и првим, овлашним увидом у друге наведене изворе, могу наслутити и наговестити неке најважније теме и идеје политичке философије средњовековних Срба.

На прво место се мора ставити идеја о Богу као апсолутном политичком фактору. Ма колико то звучало парадоксално, на томе парадоксу почива читава стара српска, као и византијска политичка философија. То је исходна мисао. Бог је Господ (Господар), Владика (Владар), свемогући Сведржитељ и Творац, "Цар над царевима и Господар над господарима". Декларација о томе је неизоставна виза свакога акта суверене власти у српском средњем веку. До сада се то често схватало као израз феудалне етикеције, али је то далеко више од једне куртоазне формуле; посреди је идеолошки печат првог реда, на чијој се семантици гради целокупна теорија власти. Јер, ако је Бог апсолутни и једини суверен, онда је сваки земаљски доминант само изведен, условван и привремен, и вреди само уколико је у складу са тим примарним, апсолутним и вечним доминантом Божјим. Указивање на извор власти тако постаје, у исто време, и упозорење на једну битну околност: да је та људска, владарева власт, ограничена и подложна једном супериорнијем суду. То, пак, сазнање условности, ограничења и ефемерности свакога земаљског владања, носи у себи енергију снажног оптимизма, којим се први хришћанин уопште супротстављао насиљу државе, убеђен да је као грађанин царства Христовог изнад свакога ропства и сваке смрти.

Тако је и однос према "царској" власти двојак. С једне стране, деривативност, изведеност те власти основ је њеног ауторитета, који је сам по себи беспоговоран—наравно, ако се не супротставља власти Божјој, закону Божјем. Та власт, од Бога установљена, има да се слуша; а слуша се зато што служи (било би тачније: што има да служи) добру. У томе је смисао познатих заповести апостола Павла: "Свака душа нека се покорава врховним властима, јер нема власти да није од Бога, и што је год власти од Бога су установљене. Тако, ко се противи власти, противи се Божјој установи, а они који се противе сами се подвргавају осуди. Јер, они који владају нису страшни за добра дела него за зла. Хоћеш ли да се не плашиш власти? Чини добро, и похвалиће те. Јер је слуга Божји, теби за добро. Ако ли зло чиниш, бој се, јер не носи узалуд мач: он је Божји слуга, извршилац казне над оним који зло чини. Стога се треба покоравати не само из страха од казне, већ и по савести: за то и порез плаћате, пошто су они слуге Божје које томе стално посвећују пажњу. Вратите, дакле, свакоме оно што сте дужни: коме порез, порез; коме царину, царину; коме страх, страх; коме част, част. Никоме ништа немојте дуговати осим узајамне љубави" (**Рим.** 13, 1-8; упор. **1.Тим.** 2, 1-2; **Тит.** 3, 1). У патристици се, потом, разрађивала егзегеза овог и сличних библијских места, разликовањем власти као принципа и одређених лица на власти, другим речима повлачењем разлике између политичке апстракције и политичке стварности. Јован Златоусти, Теодорит Кирски, Генадије Цариградски и други, наглашавали су да се Божје постављење огледа у државном, правном устрој-

[12] Joann. Chrysostomi in Rom. hom. XXIII, 1. PG 60, 615.

ству, тачније речено, у самој чињеници постојања државе, права, власти насупрот безвлашћу које је, по Златоустоме, "свуда зло и узрок смутњи".[12]

С друге стране, изведеност "царске власти" је и разлог за перманентну критику њенога остваривања. Ако је јасно дефинисан идеалан модел владања, онда је неминовно стално проверавати да ли се заиста и влада у складу с тим моделом, да ли се владар понаша као Божји пристав и служитељ, или је ту власт узурпирао, не признајући ауторитет једнога Господа и Властодавца, ни његове заповести које мора да извршава чинећи добро и правду својим поданицима. Постоји, дакле, у самом почетном стању двојствена могућност: и захтев послушности, и захтев да се сама власт оправда својим делима и суди због својих недела. Разуме се, биће потребно да се сви извори пажљивије проуче с обзиром на ту противречност у самом положају власти и односу према њој: да ли је то једна консеквентна теорија, у којој се могу препознати клице моралне, па и политичке опозиције, па чак и право на свргавање "узурпатора", или је то само танак слој и бледи траг неких идеја које у већој мери нису дошле до изражаја. Али, већ из житија Светог Саве, а онда и из других извора, може се закључити да је таква перманентна критика власти била садржана у праву цркве да наступа као морални, духовни арбитар, да суди "за духовне кривце", те да је овом суду био у начелу подвргнут и сам владар и било који његов поданик. Бар теоријски, црквени поглавар, па и сваки свештеник, духовник и монах, могао је "изобличити" злог владара, укороти га због недела, захтевати његово покајање, што значи темељну промену његовог понашања. Није постојала само теоријска претпоставка правде у владању власти, него је то био и могао да буде један жив захтев. Црква је, значи, била у томе потенцијални опонент власти, њен педагог и судија у свему што је из сфере земаљског владања и уређивања ствари залазило у сферу моралног, тичући се духовног интегритета личности, који је одређен божанском нормом и непосредном субординацијом човека Богу, без посредника осим свештенослужитеља и духовника у литургијском посредовању. Овде се можемо сетити поука Светог Саве, како их Теодосије наводи у Житију, са јаком нотом упозорења на приоритет моралног закона по јеванђељу: "Велможама и свима богаташима у овом веку апостолски врећаше да не мудрују високо нити да се уздају у богатство које ишчезава, него у Бога који га даје, а више да се богате добрим делима, и да буду дарежљиви према свима, ни над ким да се не узносе нити да кога злостављају, већ да помишљају на Бога који је над свима и на неприступну висину истинитога царства. Свима говораше да буду тихи према свима и да човекољубиво владају послушнима, као себи равним слугама милостиво".[13]

Ту би се морао поменути и сав социјални комплекс једне политичке философије, од проблема положаја човека као "политичког бића" у друштву, до питања његовог рада, привређивања и учешћа у расподели добара. Без обзира на феудално устројство средњовековне Србије, који је по својој физиономији негде на средокраћи између византијског и средњоевропског феудализма, са строго дефинисаним сталежима, са хијерархијом у друштвеним односима, са веома крупним и битијним ограничењима личне слободе и др., социјалнополитичким идејама доминира у то доба и даље ранохришћански библијски концепт условне својине и друштвене функције свакога рада и привређивања.[14] У пуном складу са идејом апсолутног домината Божјег заступљена је и идеја да је једини прави власник свакога земаљског добра Бог. Човек је само управитељ, економ Божје имовине, дужан да њоме управља bona fide, а то значи по Власниковом налогу; а његов је налог, да "од твојега имају сви". На теоријском плану, доведен до радикализма у беседама Јована Златоустог (IV-V век), тај захтев се у друштвеној пракси сводио на нимало радикално моралистичко подсећање на

[13] Теодосије, **Житије Светог Саве**, прев. Л. Мирковић, ред. Д. Богдановић, СКЗ, Београд 1984, 167.

[14] Упор. Д. Богдановић, **Осиови социјалне теологије св. Јована Златоустог**, Православна мисао, 11 (Београд 1968), 23-47; исти, **Из политичке философије византијских светих отаца. Прилог познавању византијске политичке мисли**, Православна мисао, 7/1 (Београд 1964), 10-19.

дужност милосрђа. Појединац је удовољавао томе захтеву милостињом, која је повлачила за собом војску средњовековних просјака, али је зато црква, поготову у манастирима, донекле институционализовала каритативну делатност, старајући се о сиромашнима, напуштенима, старима и због болести одбаченим људима. Уобичајени и вечити раскорак између теорије и праксе није ни овде умесно укидати свођењем на идејну димензију, нити на ону "идеалну", нити, пак, на ову "реалну". Али се свакако мора имати у виду да је црква са овим својим захтевима и оваквом социјалном философијом била једини коректор феудалне експолоатације – макар и сама била, са свима својим поседима и властелинствима, један од феудалних експлоататора. Поготову су доследни монаси испосници и пустињаци, који су сами живели без уступака "овоме свету", с правом могли наступати попут старозаветних профета, као судије друштвених зала и неправде.

Социјалне идеје у политичкој философији средњовековних Срба заслужују нарочито проучавање, колико због саме историје идеја и културе, толико и због тачнијег одмеравања односа између траженог и оствариваног, између модела и српске стварности. Од не малог је цивилизацијског значаја установити колико су се прокламоване идеје и философија друштва остваривали у самом животу, колико су они, дакле, били и стварни покретач развоја једног народа, а не само празна декларација лепих жеља, више у функцији обмане него ослобођења човека. У случају средњовековне Србије то постаје важно и због неких других идеја, управо оних по којима се српски средњи век разликује од Византије.

Мислим ту, пре свега, на идеју "народа Божјег", што се провлачи кроз све специфичне српске, оригиналне текстове – српска житија, повеље и службе. Ту је неминовна и асоцијација са идејом "изабраног" или "месијанског" народа, али би било потребно темељније теолошки проучити сва она места где се о српском народу и отачаству говори у том смислу, пре него што се нешто одређеније закључи. Чини ми се да је библијски извор неспоран, али да би се у томе морало видети више новозаветних, што ће рећи хришћанских и православних еклесиолошких елемената и значења. Не, дакле, месијанство у оном изворном, хебрејско-старозаветном смислу, него остварена изабраност цркве, која интегрише своје верне као народ Христов, обједињен истом вером, истим литургијским тајнама, истим, да тако кажемо, "богословесним језиком", истим сотериолошким циљевима. Само, ови циљеви су овде дефинисани за народну заједницу и отачаство, који постају сама црква, јер не могу и не смеју да буду отуђени од тела Христовог. Идеја "народа Божјег" је у новозаветној и патристичкој интерпретацији добила изразито црквени, еклесиолошки карактер, а овај је, опет, сигурно из посебних разлога, избио у први план као елемент политичке философије у Србији више него у Византији, где друштвом доминирају идеје сакрализоване аутократије, с једне, и цркве, с друге стране. И макар колико Србија знала, природно, и за ову "византијску" поларизацију, њеном политичком философијом у средњем веку као да доминира идеја о целини народа, идеја саборности. Шта ова идеја значи: да пуну вредност један народ, као и једна црква, имају само у својој "пуноћи" (**plērōma**), где су сви само "удови једног тела" (**1.Кор.** 12, 12 и д.), где и нема субординације у апсолутном смислу речи, већ само организационе и функционалне хијерархије. То је идеја католицитета, по симболу вере један од кључних појмова учења о самој цркви, чије је дубље значење у божанском "еносису", јединству тројичног, "триипостасног" Божанства. Један стварни инструмент средњовековне Србије у том погледу заслужује нарочиту пажњу: то је институција сабора. Српски државни (у мањој мери црквени)

[15] Н. Радојчић, **Српски државни сабори у средњем веку**, СКА, Београд 1940; Б. Недељковић, **О саборима и законодавној делатности у Србији у време владавине цара Стефана Душана**, у књизи: **Законик цара Стефана Душана. Књига I: Струшки и Атонски рукопис**, САНУ, Београд 1975, 25-61.

сабори у средњем веку нису само једанпут проучавани,[15] али углавном само са историјског и државноправног становишта, не и у идеолошком аспекту, па се зато није ни приметило да су српски сабори, бар у извесној мери мотивисани еклесиолошки, црквеним идејама саборности, те да би и улога Светога Саве у томе (нарочито од Жичког сабора 1220) морала бити боље осветљена. Тиме никако не мислим да ставим у други ред или чак да потиснем друге мотиве и нарочито вероватне старије народне традиције или стране узоре у формирању српског сабора, али би баш ради целовитости погледа, како на саборе, тако и на њихово место у политичкој философији средњовековне Србије, требало размотрити и ту страну проблема.

На много начина, српски народ је у средњем веку развио посебну представу о својој целини и духовној хомогености, која се покривала идејом "Божјег народа" управо у мери у којој је у његовом друштвеном и духовном бићу имао да се остварује идеал цркве, као "сабора" и "пуноће". Са становишта теме којом се бавимо, биће од значаја разјаснити питање: да ли је тај народ Божји, у ствари, "провиденцијални народ". Ако не изабрани, а оно такав народ који је предмет особитог старања Божјег промисла. Изгледа да сви стари српски извори говоре о томе, и у том духу. Ако је то тако, а то ће тек будућа критичка истраживања показати, политичка философија средњовековне Србије могла би са много више разлога бити схваћена као један целовит поглед на државу, друштво и народ, него што се то може закључити на основу праћења стандардних идеја рановизантијске патристике у њеним сопственим књижевним и правним изворима. Један такав поглед на народ, у коме би све друштвене функције биле свесно подређене циљевима будућности, до којих се долази само помоћу најтешњег интегрисања друштвеног организма, могао би да објасни и многе особености и парадоксе српске историје, и не само тога доба него и каснијих времена.

■

Политичка философија и њена естетизација у Доментијановим житијима

Ђакон Милорад Лазић

Као и уметничка естетика и књижевна поетика, политичка философија средњовековног српског етноса не постоји као теоријски систем или јасно разграничена свест друштва. Теоријска мишљења и схватања могуће је посматрати као универзалну и вишезначну семантичку мисао. У суштини, као што је и Византија теологију сматрала и доживљавала кључем поимања основних духовних и природних закона човека и друштва, тако и за српско средњовековно друштво Библија и дела Светог Предања Цркве представљају основу православне политичке философије средњовековне Србије.[1]

Нас овом приликом занимају Доментијанова житија, дела очевидне поетске и естетичке вредности, која су један од извора средњовековне политичке философије. Заправо, у Доментијановим житијима политичке тенденције чине природну структуру ове специфичне теолошке, етичке и естетичке целине. Третирање проблема политичке философије у оквиру свеукупних култних, аскетских, агиолошких и других преокупација и идеала друштва била је и орјентација српске средњовековне писмености.[2] Мисли које се тичу политичке философије део су јединствене структурне књижевне садржине житија, у којима су складно укомпоноване у јединствену целину: висок реторички стил, конструктивни елементи мистичке естетике аскетизма, литургијске теологије, догматике, библијских цитата и референци, и сав онај богати материјал који сваки за себе у светлости целине представља могући угао посматрања и један од задатака истраживачког рада на делу овог великог српског књижевника.

Наручилац житија св. Саве и св. Симеона био је краљ Урош I (1243-1276), са титулом "краљ српски и поморски". Хронологија настанка ова два житија креће се у границама времена владавине наручиоца. Наиме, "Житије Светог Саве" настало је отприлике 1243. или 1254. године у Карејској испосници. Југоисточно од Хиландара 1264. године на Спасовој води Доментијан је саставио и "Житије светог Симеона".[3] У време када је Доментијан довршио прво житије настало је друго ремек дело српске уметности XIII века, храм Свете Тројице манастира Сопоћани, задужбине наручиоца Доментијанових житија краља Уроша I.[4] Живопис је био најпогоднији и најуспешнији сликарски род, којим се могао представити сав сложени напор који је теолошка мисао покретала, не би ли српска аутокефална Црква што пре добила потребно тематско изражајно богатство и замах. Ти напори резултирали су у стварању стабилних основа будућих достигнућа српске средњовековне теологије и црквене уметности. Пред крај Урошевог живота, довршен је живопис његове ктиторије манастира Сопоћани. У естетичком и политичко-философском смислу, мотив паралелизма светог Саве са Јосифом, доминира у Сопоћанима као истоветан мотив Доментијанових житија у естетизацији владарског посвећења и продуховљења. Тиме су, заправо, српска политичка мисао и државотворна идеја добили библијски естетички праузор. Доментијан и непознати сликар храма Свете тројице у Сопоћанима постају онај потребни ниво једне културе и епохе који пресудно утиче на даљи ток не само културе и уметности, већ и духовног опредељења и политичко-философског одређења српског народа у току низа будућих векова.[5]

На спољнополитичком плану, за време владавине Уроша I најзначајнији догађај на Балкану била је обнова Ромејског царства 1261. године од стране Михаила VII Палеолога, и тиме збачена власт латинског царства, успостављена 1204. године. Привредни напредак средњовековне Србије у време Уроша I подстакнут је фреквенцијом трговинског промета са градовима у приморју, као и доласком "Саса", који су развили рударство и металургију.[6] Целокупан степен прогреса тадашње Србије омогућио је живе ктиторске амбиције самог владара, јер је за развој православно-словенске културе било од огромне важности питање покровитељства. Политичка моћ владара, снага његове династије, што је код Уроша I евидентно, пред-

сабори у средњем веку нису само једанпут проучавани,[15] али углавном само са историјског и државноправног становишта, не и у идеолошком аспекту, па се зато није ни приметило да су српски сабори, бар у извесној мери мотивисани еклесиолошки, црквеним идејама саборности, те да би и улога Светога Саве у томе (нарочито од Жичког сабора 1220) морала бити боље осветљена. Тиме никако не мислим да ставим у други ред или чак да потиснем друге мотиве и нарочито вероватне старије народне традиције или стране узоре у формирању српског сабора, али би баш ради целовитости погледа, како на саборе, тако и на њихово место у политичкој философији средњовековне Србије, требало размотрити и ту страну проблема.

На много начина, српски народ је у средњем веку развио посебну представу о својој целини и духовној хомогености, која се покривала идејом "Божјег народа" управо у мери у којој је у његовом друштвеном и духовном бићу имао да се остварује идеал цркве, као "сабора" и "пуноће". Са становишта теме којом се бавимо, биће од значаја разјаснити питање: да ли је тај народ Божји, у ствари, "провиденцијални народ". Ако не изабрани, а оно такав народ који је предмет особитог старања Божјег промисла. Изгледа да сви стари српски извори говоре о томе, и у том духу. Ако је то тако, а то ће тек будућа критичка истраживања показати, политичка философија средњовековне Србије могла би са много више разлога бити схваћена као један целовит поглед на државу, друштво и народ, него што се то може закључити на основу праћења стандардних идеја рановизантијске патристике у њеним сопственим књижевним и правним изворима. Један такав поглед на народ, у коме би све друштвене функције биле свесно подређене циљевима будућности, до којих се долази само помоћу најтешњег интегрисања друштвеног организма, могао би да објасни и многе особености и парадоксе српске историје, и не само тога доба него и каснијих времена.

[15] Н. Радојчић, **Српски државни сабори у средњем веку**, СКА, Београд 1940; Б. Недељковић, **О саборима и законодавној делатности у Србији у време владавине цара Стефана Душана**, у књизи: **Законик цара Стефана Душана. Књига I: Струшки и Атонски рукопис**, САНУ, Београд 1975, 25-61.

Политичка философија и њена естетизација у Доментијановим житијима

Ђакон Милорад Лазић

Као и уметничка естетика и књижевна поетика, политичка философија средњовековног српског етноса не постоји као теоријски систем или јасно разграничена свест друштва. Теоријска мишљења и схватања могуће је посматрати као универзалну и вишезначну семантичку мисао. У суштини, као што је и Византија теологију сматрала и доживљавала кључем поимања основних духовних и природних закона човека и друштва, тако и за српско средњовековно друштво Библија и дела Светог Предања Цркве представљају основу православне политичке философије средњовековне Србије.[1]

Нас овом приликом занимају Доментијанова житија, дела очевидне поетске и естетичке вредности, која су један од извора средњовековне политичке философије. Заправо, у Доментијановим житијима политичке тенденције чине природну структуру ове специфичне теолошке, етичке и естетичке целине. Третирање проблема политичке философије у оквиру свеукупних култних, аскетских, агиолошких и других преокупација и идеала друштва била је и орјентација српске средњовековне писмености.[2] Мисли које се тичу политичке философије део су јединствене структурне књижевне садржине житија, у којима су складно укомпоноване у јединствену целину: висок реторички стил, конструктивни елементи мистичке естетике аскетизма, литургијске теологије, догматике, библијских цитата и референци, и сав онај богати материјал који сваки за себе у светлости целине представља могући угао посматрања и један од задатака истраживачког рада на делу овог великог српског књижевника.

Наручилац житија св. Саве и св. Симеона био је краљ Урош I (1243-1276), са титулом "краљ српски и поморски". Хронологија настанка ова два житија креће се у границама времена владавине наручиоца. Наиме, "Житије Светог Саве" настало је отприлике 1243. или 1254. године у Карејској испосници. Југоисточно од Хиландара 1264. године на Спасовој води Доментијан је саставио и "Житије светог Симеона". [3] У време када је Доментијан довршио прво житије настало је друго ремек дело српске уметности XIII века, храм Свете Тројице манастира Сопоћани, задужбине наручиоца Доментијанових житија краља Уроша I.[4] Живопис је био најпогоднији и најуспешнији сликарски род, којим се могао представити сав сложени напор који је теолошка мисао покретала, не би ли српска аутокефална Црква што пре добила потребно тематско изражајно богатство и замах. Ти напори резултирали су у стварању стабилних основа будућих достигнућа српске средњовековне теологије и црквене уметности. Пред крај Урошевог живота, довршен је живопис његове ктиторије манастира Сопоћани. У естетичком и политичко-философском смислу, мотив паралелизма светог Саве са Јосифом, доминира у Сопоћанима као истоветан мотив Доментијанових житија у естетизацији владарског посвећења и продуховљења. Тиме су, заправо, српска политичка мисао и државотворна идеја добили библијски естетички праузор. Доментијан и непознати сликар храма Свете тројице у Сопоћанима постају онај потребни ниво једне културе и епохе који пресудно утиче на даљи ток не само културе и уметности, већ и духовног опредељења и политичко-философског одређења српског народа у току низа будућих векова.[5]

На спољнополитичком плану, за време владавине Уроша I најзначајнији догађај на Балкану била је обнова Ромејског царства 1261. године од стране Михаила VII Палеолога, и тиме збачена власт латинског царства, успостављена 1204. године. Привредни напредак средњовековне Србије у време Уроша I подстакнут је фреквенцијом трговинског промета са градовима у приморју, као и доласком "Саса", који су развили рударство и металургију.[6] Целокупан степен прогреса тадашње Србије омогућио је живе ктиторске амбиције самог владара, јер је за развој православно-словенске културе било од огромне важности питање покровитељства. Политичка моћ владара, снага његове династије, што је код Уроша I евидентно, пред-

стављa фактор који ствара простор продора културе и омогућује реализацију оваквих програма једне средине. Урош I, као ктитор и покровитељ српске културе, давао је важан тон избору уметничких програма. Поред тема испуњених садржајима монашко-аскетске преокупације, паралелно тече и процес реализације програма који одражавају политичку моћ српских владара, обележену локалним етничким потребама. Заправо, то је тренутак када црквена уметност постаје саставни део и програм владарске политике или, на једном ширем плану, политичке филозофије етноса. Пракса је да се у владарским ктиторијима, као што је, на пример, случај у Сопоћанима, сликају призори из живота династије која на тај начин бива сакрализована, а њен култ поприма естетички симбол и постаје духовни благодатни енергетски потенцијал будућих инспирација уметника, а тиме саставни део верских преокупација друштва. Слике с владарским мотивима биле су симболи духовног значења и израза политичке моћи власти, владара и њихове династије.[7] Наручиоца дела краља Уроша I Доментијан спомиње тек на крају оба житија, и то наводећи само хронологију настанка.[8]

У опису путовања светог Саве по "светој Гори Синајској", и тренутак његовог сазерцавања и мистичког озарења нествореном божанском таворском светлошћу, Доментијан пише:

"Онај велики боговидац силом Божјом сатвори толика чудеса; а овај Преосвештени силом истога и благодаћу дарованом му од Бога сатвори иста чудеса, овај други Израиљ Богом подигнут приведе Господу нов народ".[9] Тим новим квалитетом и пуноћом Откривења, Сава "приведе Господу нов народ". Судбина Мојсијевог јеврејског народа у Старом завету била је теоцентрична, окренута свести о истоветности јеврејског етноса и његове религиозне идеје. Избрање или месијанско осећање народа, и свест о његовој мистичкој сакралности, имало је драматични динамизам религиозног максимума и минимума. Наиме, Јахве и природа његовог односа према "изабраном народу", има карактер промене расположења, час однос према верном, час неверном народу. Однос Јахвеа и његовог изабраног народа потврђен је, према старозаветном предању, на савезу и завету. Та месијанска идеја и етноцентризам јеврејског народа достиже врхунац у Књизи пророка Исаије, о "слуги Господњем" (**Исаија** 53, 11), што Јевреји тумаче да се односи на народ. Наиме, народ као "слуга Господњи" живи са свешћу и вером да је символ и призма кроз коју се прелама светски путоказ свим другим народима света, и то је њихово основно назначење Божанског плана о судбини света.[10] Хришћанске егзегете су то место тумачили као "слуга"-Месија, што подразумева да се односи на личност Исуса Христа. У Новом завету Христос је схваћен као потврда богоизбраности јеврејског народа и кроз Цркву и у Цркви ствара нови изабрани Божји народ.[11]. Ово питање изабраности народа посебно ће појаснити апостол Павле, сматрајући да су сви народи "изабрани народи".[12] У Ново заве- ту постоји један јединствен изабрани народ, Божји народ.[13] Библијски етнос, тј. у множини етни, ознака је других многобожачких народа, а "лаос" јеврејски изабрани народ. Аутентично хришћанско тумачење подразумева јединство људског рода, једног Творца и једног праоца (Адама), а своју пуноћу и естетички максимум доживљава у личности оваплоћеног Логоса Исуса Христа. Појам етноса, једног племена, добија универзално значење и суштину. Сви људи из свих народа призвани су у Новом завету и у Цркви да постану "лаос" (народ Божји). Дакле, народ Божји као народ мистичког Тела Христовог, чија је глава Христос, није биолошко-друштвена и историјска творевина.[14] **Народ Божји није гентилна етничка и историјска категорија, већ есхатолошка.**

У средњовековној Византији корени религиозног етноцентризма залазе у оквире схватања саме суштине византизма, тј. апсолутизације "свештене државе". Империјални Рим и касније Ромејско царство оботворили су државу, схватајући је

као "васељену" јединственог римског закона (права), јединствене власти, културе, религије. Представа о расном етничком елементу није истицана и империја је била природна форма хришћанског света. Крсташки ратови, посебно пад Цариграда 1204. године и стварање, да тако кажемо, алтернативног византијског Никејског царства (1204-1261) покренули су ерупцију патриотизма, и дотадашњи империјски универзализам уступио је место афективном етноцентризму. Рађање етноцентризма у XIII веку, као што видимо, добило је погодно тло у Никејском царству, хеленизам XIII века добија ново значење, постајући за време Палеолога, покретач етноцентризма и обоготворења народа.[15] Тешке политичке и егзистенцијалне прилике Никејског царства, нису омеле православно-словенске државе да га признају за легитимног политичког наследника бившег Ромејског царства. Такође, никејски патријарх имао је и даље примат црквеног вођства. За узврат, ови словенски народи, добили су црквене повластице, које су водиле ка њиховој аутокефалности. Уосталом, у XIII веку Црква у Србији постаје аутокефална. Заправо, под притиском милитантног папског прозелитизма и латинских крсташких држава створених на тлу бившег Ромејског царства, да не би дошло до разбијања црквеног јединства, дипломатски потез византијске црквене и световне дипломатије представљао је чин трезвеног политичког реализма.[16] На плану политичке теорије, корени етноцентризма најпре почињу развојем византијског империјалног месијанизма. Наиме, у свом трактату о ратној вештини, цар Лав VI Мудри (886-912) поистовећује спасење становника империје са спасењем хришћанства, као реакције после дугих борби против неверника, које су водили цареви иконоборци. То је, заправо, развој идеје и свести патриотизма. Као збир свих поменутих околности, у Византији се учвршћује свест о империјалном васељенском "изабраном народу", а царство се схвата као Богом дани заштитник православља. Заправо, додир и сукоб са арабљанским исламом и отпором његовом "светом рату", био је тренутак стварања псеудомистичке идеје васељенског, византијског месијанизма.[17] То је сакрализација Царства као политичког инструмента очувања Цркве, истовремено и пад мистичког естетичког схватања Христа као Спаситеља, и етноса као лаоса, тј. естетизованог литургијско-евхаристијског народа Божјег. Пут од мистичке категорије лаоса, као чисто естетичке и узвишене идеје о народу, који само у Цркви достиже свету евхаристијску мистерију и праву религиозну пуноћу народа, кретао се низводно до политичко-религиозне идеје империјалног месијанизма, све до најдекадентније фазе етноцентричног месијанизма. То ће, у еклисиолошком и естетичком смислу, достићи најнижу тачку у религиозном национализму новог века. Поступком типолошког паралелизма, на овом месту, Доментијанов "нов народ" треба схватити као симбиозу два традиционална схватања: старозаветног и византијско-месијанског схватања етноса.

Локација чисто етничког поимања народа, као "привођења Господу" српског етноса, који као целина бива призван на црквеност, тј. пуноћу естетске егзистенције. Наравно, не треба искључити ни аутентично литургијско-еклисиолошко схватање ране Цркве, јер је поливалентност овог схватања присутни елемент који се никада не искључује, знајући да је у подсвести сваке високе теологије, као што је Доментијанова, заложено аутентично идеалтипско схватање, које коегзистира са традиционалним. У теолошкој свести и схватању самог Доментијана, идеалтипско схватање није заступљено, и његова еклисиологија, а то значи и схватање појма лаоса припада духу монашке теологије, где је пренаглашена аскеза као пут постизања светости избрања народа Божјег. У естетичком смислу, идеално монаштво је симбол "ангелског лика" и представља квалификатив избрања идеалног месијанског народа Божјег. О томе сведочи средњовековна агиологија и синаксари препуни готово искључиво светима

монашке духовне еклисиолошке структуре. Друга категорија је христијанизовани српски етнос, као категорија житеља хришћанске државе.

"Привођење Господу новог народа" представља увођење у Цркву, и естетизацију целине етноса као "другог Израиља", који се на тај начин уводи у свет посебне хијерархије лепоте, и заједницу народа света, где је хришћанска васељена једини православни естетички оквир заједнице богоизабраних народа. О тој естетизацији српског богоизабраног етноса преко харизме средњовековног владара, сведочи и ово занимљиво казивање:

"Да, ти, оче наш свети, родио си нас Духом Светим и Еванђељем."[18] Овде се свети Симеон, као бивши велики жупан Стефан Немања, идеалтипски глорификује до равноапостолног светог владара, заслужног за довршење христијанизације и учвршћење хришћанске вере, а то значи естетике, живота у Христу српског народа. На тај начин, он се естетички приближава символу равноапостолног хришћанског владара "светог равноапостолног цара Константина Великог" (306-337), који је као мотив ушао у византијску и православно-словенску агиографију.[19] На овом месту, агиолошки лик св. Симеона, обликован је према делу Илариона Кијевског "Слово о закону и благодати". Као и св. Владимир код Илариона, св. Симеон се назива "учитељ наш".[20] Семантички идеалтип црквеног учитељства је ранг лица која имају специјалну службу у Цркви. Учитељи су у Цркви II и III века поучавали Цркву у Светом писму и светом предању.[21] У овом похвалном слову св. Симеон је као пандан слову о св. Владимиру, символ прослављања српског народа и српске државе, и то преко свога учитеља, оца и једног од апостола. Потпуну православну црквеност и евангелизацију Срба, Доментијан овде приписује преподобном Симеону, бившем владару Стефану Немањи, као акт личне заслуге његове свете личности. Код митрополита Илариона Кијевског, на пример, прави се паралелизам између Константина Великог и св. кнеза Владимира. У овом делу житија Доментијан под непосредним утицајем "Слова о закону и благодати" прославља "учитеља" српског Симеона као оца етноса и апостола вере еванђељске.[22]. Овде је естетизација духовног и историјског значаја Стефана Немање, усмерена ка истицању његове борбе за учвршћење и развој хришћанске вере и Цркве. То је уједно и програм и смер владарске политичке философије.

На другом месту, на пример, свети владар се слави као онај који "благодаћу и молитвама" сабра народ "... у саборну и апостолску Цркву, пошто његова добра вере беше у спрези са влашћу".[23] Схватање о природности те спреге, "добре вере" и власти, темељи се на византијској владарској идеологији, где је цар сматран изабраником Божјим, намесником Христовим на земљи и господаром васељене.[24] На микроплану, Стефан Немања, касније преподобни Симеон, слављен је као родоначелник моћне српске династије Немањића, а као естетичка и политичко-философска основа издваја се његова равноапостолност. То је, заправо, спретно коришћење инструмената власти, ради јачања вере и вере ради јачања власти и династије. Још пре састављања Номоканона светог Саве 1220. године, који је представљао правни кодекс Цркве, али и "по Божанском праву" врховни закон државе, Зборник је увод у законодавство макендонске династије, по свему судећи ауторства патријарха Фотија (858-867 и 877-886). Он је ушао делом у састав Номоканона, а садржи основу владарске византијске политичке идеологије.[25] И пре његовог уласка у састав Номоканона, то је политичка философија која је важила од времена доношења (883-886) и веома утицала на тадашња и будућа схватања владарске идеологије. Наиме, по садржају "Епанагоге", владар, тј. цар је законита власт и опште добро свих грађана. Такође, владар је добио "сотериолошке" компетенције да поступа агресивно према јеретицима и свима који угрожавају хришћански поредак друштва.[26] Немања је ту "сотериолошку" символику хришћанског владара, мада у

локалним размерама својих компетенција у држави, бескомпромисно спровео у борби против богумила.

У "Житију светог Саве", аутор тројицу представника династије Немањића, Стефана Немању, светог Саву и тадашњег српског владара и будућег краља Стефана Немањића (Првовенчаног) представља као "три светила Богом изабрана на чување народа свога".[27] Овај начин естетизације тројице представника куће Немањића свакако је одраз и једне свести и политичке доктрине. Наиме, у разним трактатима, углавном правне садржине, василевс (цар) је обоготворени идол и нека врста земаљског символа божанства. Дворски церемонијални ритуал био је у функцији сакрализације василевса, и његов култ једна од основних карактеристика државне религије.[28] За Византију је карактеристично што естетички објекат државне религије и владарског култа није била личност конкретног владара, или династије, већ царска власт као таква.[29] Ако кренемо путем могућих реминисценција и праузора овог естетичког мотива о појму богоизабраности владара ради "чувања народа свога", правни споменици су најрелевантнији извори на које се историографија ослања при реконструкцији политичко-философских рановизантијских и средњовековних доктрина. Такође, тај развојни лук византијске политичке философије, поред византијског законодавства, има своје значајно изворно упориште у делима рановизантијских отаца Цркве, актима васељенских сабора и царским документима.[30] За естетичку страну Доментијанових политичко-философских схватања, врло су важна уметничка дела, књижевност, усмене легенде и сви они извори који се налазе у сфери легендарног. У предању о постакну Византијског царства, легенде и историја су једна иста реалност која увек уступа место ономе што је у сфери вере, сентиментализма колективне свести, ономе што је исказано повишеним естетским тоном и представом. На пример, легенда о Византу, будућем Константинопољу, престоници висилевса, сматрала је град делом Божанског надахнућа. Наравно да се естетички мотив ове легенде синкретички прожима са прастаром легендом о настанку Рима. Нас занима хришћанска традиција и естетички елементи који улазе у основу политичке философије средњовековног човека и друштва. Предање хришћанског друштва сматра да су Византијско царство створили хришћани, и то је најстарија свест византијске политичке идеологије. Личност цара Константина доминира овом најранијом традицијом, што је званично потврђено стварањем његовог светачког култа равноапостолног свеца, Константин, цар "победоносац" био је извор веровања у њега као заступника и изасланика Христовог на земљи.[31] За време Јустинијана I (527-565), успостављена је апсолутна монархија, која прокламује своје божанско порекло, а цар се дефинише као Христов изабраник, и то је време врхунца римске империјалне идеје. Као што је већ речено, у трактату Лава VI Мудрог, спасење народа услов је очувања хришћанства.[33]

Харизма светости, код Доментијана, удружена с харизмом свете куће Немањића, даје свету тријаду три месијанске богоизабране личности које су услов "чувања народа свога". На пример, да би доказао харизму и богоизабраност династичког зачетника Стефана Немање, у "Житију преподобног Симеона" Доментијан четвртину садржаја посвећује чудима светога, доводећи га тим поступком до потпуне агиографске естетизације. Политичка идеја о светости као гаранцији просветљења и просвећења народа, основ је разноврсних естетичких могућности агиолошке области средњовековне теологије. Наиме, светост је православни идеал, смисао и узор византијског средњовековног човека и друштва. Преко светости једном новом хришћанском народу, продире и мисао средњовековне политичке философије као и код култа цара Константина. Апологет дубоко религиозних осећања, као и етничког патриотизма, Доментијан, глорификујући Немањиће, постаје један

од утемељивача српске политичке философије средњег века. После пропасти Деспотовине и током будуће историје српског народа у основ његовог етноцентризма трајно је уграђена естетичка компонента немањићке политичке философије: њихова величина је њихова светост, а ова, узор и узрок првобитне величине и славе народа. Агиолошка и естетичка симфонија ове тријаде "три светила" уједињена везом крви, династичке породице Немањића, патриотизма, власти (два световна и један црквени поглавар), монашког "ангелског образа" (Сава, Симеон и Симон) и светачким култом ове тројице. Јединство тројице у светости и "борби за стадо своје..." представља заправо естетичку основу српске династичке политичке философије средњовековне државе.[33] То доказује и основни правни извор XII века, Номоканон Светога Саве, где је правна основа политичке философије добила идеалтипски смер византијске коју чини диархичка теорија симфоније духовне и световне власти.[34] Владарске задужбине, као што је Студеница, на пример, настале су као плод склада између духовне и световне власти, а као култни естетички узори допринели су изузетном примеру сарадње српске Цркве и државе. То је, заправо, и одлика српске средњовековне политичке философије, специфичне у целом васељенском поретку православних држава и Цркве.[35] Велике и значајне немањићке ктиторије биле су својеврсни естетички симболи владарске идеологије. Основно естетичко начело те симфоније достиже врхунац у обостраној сагласности о потчињавању обе стране истим канонима чији су састављачи били свети апостоли и свети оци.

У оквирима литургијске, тј. култне естетике, представници клира произносили су литургијске и друге молитве за власт и сваковрсни просперитет државе и њених православних становника, а представници власти, као део литургијског "народа Божјег", молили су се за Цркву, као мистички организам, чији су и они саставни делови. Када су свети тражили место за подизање српског манастира Свете Богородице, тј. Хиландра, св. Сава лично уручи молбу византијском цару Алексеју III Анђелу (1195-1203). Доментијан речи Савине овако представља: "И обновили смо запустело, и сазидали разграђено, и довршили смо манастир Свете Богородице на службу Богу и Пречистој Његовој Матери, и на приношење жртве за државу великога ти царства, и на прибежиште нашега отачаства".[36] Приношење жртве за државу, у овом контексту добија значај политичко-философског смера највише литургијско-мистичке и естетичке садржине. Реч је о богослужбеном жртвоприношењу за Царство, схваћено у сложеном хијерархијском систему васељене, у којем своје место има и српска средњовековна држава. У раној Цркви хришћанска заједница учествовала је у евхаристијском жртвоприношењу. Приношење архетипске Христове жртве, ради човековог искупљења од греха и ради његовог спасења, представља основни мистички и естетички предуслов да би се приносила литургијска, тј. евхаристијска жртва. Приносећи хлеб и вино, према древном и средњовековном православном тумачењу и схватању, верници су приносили сами себе, тј. саприносе се и саучествују са жртвом Христовом, покушавајући да јој се уподобе. Приносећи хлеб (просфору) у току проскомидије, предстојатељ, тј. свештеник, у име верних и са вернима приноси себе, а саучесници жртвоприношења једни друге и сав живот приносе и предају Христу Богу.[37]. То би била кратка семантичка анализа појма богослужбене жртве. Новозаветна праслика христолошке жртве ради искупљења и спасења човека и целокупне творевине Божје већ од апостола Павла добија своје јасније историчне контуре. Наиме, апостол Павле у првој посланици Тимотеју вели: "Молим, дакле, пре свега, да се чине мољења, молитве, прозбе, благодарења за све људе, за цареве и за све који су у власти, да тих и миран живот проживимо у свакој побожности и честитости."[38] Овде је цар символ државне власти и како је писао

ве и св. Симона – има своју разрађену тријадолошку паралелу у "Поученију Светога Саве о истинитој вери",[48] изговореног на Жичком сабору 1220. године. Уопште, идеје и могуће паралеле са изложеном теологијом поменутог сабора, заслужују посебну пажњу. Наиме, институција сабора, у теолошком смислу, мотивисана је највишим идејама саборности и симфоније Цркве и државе, представљене ништа мање и као висока теоријска основа српске естетике ЮИИИ века. Циљ ове естетизоване тријаде, символ Свете Тојице, јесте, како Доментијан вели, "привођење свога отачаства к Богу". Под појмом "отачаства" треба схватити један целовит поглед на државу, династију, друштво, етнос, лаос, тј. "литургијски народ Божји". Тај појам можда најбоље изражава српско средњовековно политичко-философско схватање отачаства као идеал и свест о духовној хомогености, која се у највишим естетичким узлетима изједначавала с "народом Божјим".[49]

У похвали св. Симеону, на почетку његовог житија, Доментијан пише: "Тако и овај преподобни отац наш, велики од великих, и славни од славних, и красни цвет од доброга корена, изиће из бедара оних који су господовали српском земљом, међу свом браћом, по рођењу најмањи, но Божјим благодаћу највиши..."[50] Овај почетак "Житија преподобног Симеона", написан је под утицајем појединих места из увода Иларионовог списа "Слово о закону и благодати".[51] Међутим, у наведном цитату изражена је мисао о призвању апостола и вођа других народа да харизмом своје светости и "красни цвет" од "доброг корена" угледне српске породице, ради на распростирању и јачању православног хришћанства. Харизматизам других народа супротставља се етноцентричној искључивости Грка. Као и Иларион код Руса, и Доментијан излаже и развија представу о великом процвату вере и Цркве међу Србима. Патриотизам Доментијанов на тим местима достиже завидан степен естетизације и восоке поетизације похвалних места и слова, складно укомпонованих у општи план оба житија. Као што је руски кнез Владимир "славнији од славних", исти степен похвалне компарације примењује и Доментијан за преподобног Симеона.[52] Величањем и похвалом овом српском свецу као владару изражава широко универзалистичку политичку философију Иларионовог списа. На основу универзалистичких политичко-философских теоријских схватања похвале локалним српским личностима, Доментијан ствара легитиман простор за развој једне дубоко патриотске српске политичке философије. Оно што ће у будуће у развоју патриотизма и владарске етничке, црквене и државне политичке философије бити летописи код Руса, Доментијаново житије створиће високо узорно дело српске агиографије, а тиме ће овај аутор постати један од оригиналних твораца српске политичке философије.[53]

Позивање на "добар корен" Стефана Немање, будућег преподобног Симеона, мада не у потпуности, као да је симетричан узору израженом у делу цара Константина VII Порфирогенита (945-959) "De administrando imperio". Порфирогенит у једном од својих поглавља развија теорију расе и суди на основу старости њиховог корена и културе, а узор и изданак доброг корена народа је веза са Константином Великим, и Ромејским царством уопште.[54] Заправо, "добар корен" остаје отворено политичко питање, које у овом случају има уже етничко одређење, и то као естетички символ снаге српског народа, који своју духовну и политичку елиту ствара из свог етноса, обликујући га и до краја естетизујући "Божјом благодаћу", тј. Црквом и светошћу. У истом XIII веку, тај српски "добри корен" добиће "племенитост" више политичко-философске естетизације, кроз успостављање династичких веза куће Немањића, и то преко женидбе Немањиног сина Стефана са Евдокијом, синовицом цара Исака II. Том приликом примио је титулу севастократора, иначе једну од највиших византијских титула.[55] Наиме, то је следеће достојанство после деспотског.

Садржај Хиландарске повеље (1198/9) значајно истиче да је преподобни Симеон на престолу оставио "Великог жупана и севастократора, зета од Бога венчаног кир Алексија цара Грчког". Племенитост "доброг корена" повезаног с византијском царском породицом играће и то какву политичку улогу, и не само то, већ ће бити и значајна духовна потврда политичке и култне величине династије Немањића, све док је Стефанов брак трајао и док Византијско царство на Босфору није пало под налетима латинских крсташа 1204. године.[56] У српском фреско-сликарству, мотив "доброг корена", тј. лозе Немањића, биће реализован у XVI веку, и то: у храму Богородице Одигитрије у Пећкој патријаршији око 1377. и у Дечанима око 1347. године.[57]

Правећи естетску градацију преподобног Симеона с "првенцима Старог и Новог завета Адамом, Нојем, Авраамом, Исааком и Јаковом, Јовом, затим првенцем свих првенаца Христом, првенцима вишњег Јерусалима светим породицама и угодницима Божјим", Доментијан га назива "првенцем у последњем нашем роду".[58] Овим паралелизмом преподобни Симеон је симбол великог естетског историјског почетка у српском народу, који представља назнаку нове будућности и опредељивања за светопредањски живот народа Божјег. У контексту овог паралелизма, естетички знак и симбол будућности српског народа, истовремено је симбол памћења основе његове велике историјске прекретнице, ступањем на сцену куће родоначелника свете династије Немањића. То је, заправо, тренутак месијанског датума историјског и естетичког преврата новог народа Божјег, јер се нит дотадашње историје антиномијски и прекида и не прекида. Многобожачка прошлост као да се прекида и губи своју пресудну снагу за српски народ и као да постаје наједном туђа. Цео садржај једне друге историје народа престаје да буде део његове унутрашње духовне садржине и постаје безлична и огреховљена прошлост коју је благодат анулирала у моменту превеликог благодатног просветљења".[59] Остаје једино народ, на челу са "преподобним оцем нашим" који улази у нови еон своје естетизоване историје. Изданци првенаца "нашег рода" добијају месијански значај у историји српског народа. Аутор о томе пише: "Тако Господ прозре и овога преподобног оца нашега да ће на њему бити његова благодат, и да ће се благочестиви од њега родити, и да ће се као нови Израиљ јавити семе његово, и да ће се они на крају просветити превеликом благодаћу. Јер, Давид каже у песмама: 'Блажени су које изабра Господ и узе их, и успомена њихова је из рода у род, семе њихово биће силно на земљи, и род правих благословиће се на векове.'"[60] Ова својеврсна теорија о избрању рода, представља синтезу и сублимат псаламске политичке философије богоизабрања. Наиме, кроз неколико псаламских стихова, Доментијан апстрахује њихову садржину, изводећи јединствен закључак: да је предуслов харизме рода и целине народа заложена у конкретну месијанску богоизабрану личност, чије је избрање плод односа сарадње човека и Бога.[61] Карактеристичан је завршетак наведеног места из житија, чији су садржај и политичко-философска идеја апсолутно естетизовани, и то до крајњих граница и претпоставки највиших библијских схватања религије и персоналне религиозности. Страх Божји, као предуслов праве, дубоке и истинске вере, представља основну чињеницу Божјег благослова који се излива на потомство богобојажљивог праведника. О таквом праведнику у Давидовим псалмима се каже: "Силно ће бити на земљи семе његово, род праведнички биће благословен."[62] Та типично старозаветна мисао о избрању семена и рода, народа праведника, транспонује се у мисао о ницању "новог Израиља". Овај "нови Израиљ", који се зачиње из семена Стефана Немање, у генетском смислу је династија Немањића, а у саборном типично новозаветно духовно рађање и преображај српског народа апостолске и ктиторске мисије куће ове српске династичке породице. Благодат о

којој говори Доментијан, иста је она благодат Илариона Кијевског, као и његових претходника и узора, од апостола Павла, па надаље. Христолошко преосмишљавање ове старозаветне псаламске политичке философије јасно је представљена, и потврђена као архетип у Новом завету и то се уочава у 1. глави "Еванђеља по Матеју" где се говори о старозаветном родослову Исуса Христа. Оваплоћењем Логоса, који је прошао земаљску људску конкретност, кроз утврђене форме живота и верских схватања старозаветног човека, ту гентилну и етноцентричну изабраност налазимо и на самом почетку благодати, тј. Новог завета. Међутим, од Христа и Цркве, избрање и богоизабраност није више схватано као априорно месијанистичка идеја, већ је условљена једним целовитим програмом и садржајем духовног и мистичког живота у Христу, тј. Цркви, чија богоизабраност, представља акт колико личног, толико и колективног мистичког живота у вери.

На наведеном месту из Доментијановог житија, наглашена је и старозаветна псаламска политичка философија личног харизматизма избрања Стефана Немање, која се благодатно, али и месијански преноси на династију, чије ће месијанство светости бити потврђено канонизацијом представника српске владарске куће Немањића. Врхунац те политичке философије, крајње естетски укључене у најсакралније сегменте култног и мистеријског живота Цркве, достиже се у службама светим Србима, односно будућем "Србљаку". Христолошки, благодатни, елемент свести о српском народу, као "новом Израиљу" нема идеалтипски образац светоотачког и светопредањске семантике новозаветне благодати и "народа Божјег"—новог Израиља као дела мистичног литургијског и типично евхаристијског поимања богобојажљивости и богоизабраности. Цитат, настао као сублимат и конструкција неколико псалама, истиче појачану аутентичну старозаветну политичку философију личног харизматизма и гентилног месијанизма у циљу мистичке глорификације, а семантички с ознаком идолатријског култа династије. Без обзира на легалитет новозаветне терминологије и естетизоване номенклатуре, као што је појам благодати, религиозно схватање, естетички доживљај и др., смер ове политичко-философске идеје је државна идеологија с наглашеним елементима религиозног идолопоклонства.

Отац српског "новог Израиља" велики жупан Стефан Немања, "душу своју положи за народ свога отачаства, и прогна од њих мисаоне безбожне вукове..."[63] На овом месту, Доментијан прави типолошко поређење Христос-преподобни Симеон, и тим поступком књижевне стилске симетрије ствара естетички и политичко-философски симбол. На микро-плану, "полагање душе" љубављу и опредељењем целог свог бића, владар штити своје српско "отачаство". Христос је, у овом случају, идеални архетип љубави и служења својој целокупној творевини. Морални и онтолошки чин те бриге за опште добро налазимо као први конкретни пример историјског подражавања владара идеалтипу Христу у култу равноапостолног цара Константина Великог, чији је предмет адорације и служења био универзум хришћанског царства. Следећи типолошки пример, као што је већ истицано, који је свакако утицао директно на Доментијана представља кнез Владимир, портретисан у "Слову о закону и благодати" митрополита кијевског Илариона.[64] Заправо, хришћански, а то значи и егзистенцијални и естетски, опстанак и живот отачаства, лишен је опасности обезличења "безбожних вукова", што зависи од жртве и свих подухвата које је предузео оснивач династије Немањића, "просветљене превликом благодаћу". Ова тростепена типологија Христос-Константин-св. Владимир код Илариона Кијевског у житију Доментијановом даље се типолошки умножава и кроз лик преподобног Симеона. Реч је о поступку обоготворења месијанског владара и оца свеукупног етничког и духовног бића "отачаства". Такав типолошки пример, карактеристичан

је за ,углавном, сва лична места у "Житију преподобног Симеона", што речито сведочи у којој мери и којим естетичким поступком књижевно дело као што је житије светог, постаје изузетно важан књижевни избор политичке философије средњег века, па и даље.

Стефан Немања називао се велики жупан Рашке, коју су Западноевропејци звали Racsia, а на престо је дошао око 1166. године. Када је одрастао, добио је на управу источни део тадашњих српских земаља: Топлицу, Ибар, Расину и Реке. Велики жупан српски био је у то време Немањин најстарији брат Тихомир, чију је врховну власт признавао и Стефан. Од цара Манојла I добио је Дубочицу око Лесковца, а што је веома важно, и одликован је "царским чином", по свему судећи царском титулом.[65] Ове добијене области, које описује у Немањином житију његов син Стефан Првовенчани, Доментијан назива "источним". Он вели: "Када је овај Божји причесник живео на истоку, источни цар цариградски даде му део од источне земље, од свога царства, говорећи: Ово нека је твоје и твојих чеда и њиховог порода. Све се ово догодило чудним и великим Божјим промислом, пошто Бог не насади раја на западу ни на северу ни на југу, но на истоку, где усели свога првоствореног човека. Ради тога овоме Божјем човеку би дан део од истока, и источни цар, давши му део на источне стране учини му предслику, да ће бити рајски уселитељ и житељ вишњег Јерусалима."[66] И ако према савременим ауторима, историја Израиља почиње од праоца Авраама, кога је Бог означио освајачем Ханана, вође израиљског "народа Божјег", и мада је та типолошка паралела Авраам-Стефан Немања логичнија у контексту почетка праве историје српског народа и "отачаства", Доментијан у циљу естетичког и симболичког појачавања, како каже, "предслике" будућег раја у којем ће живети српски народ, а он заблиставши светошћу вечног становника "вишњег Јерусалима", прави типологију Адам-Стефан. Сами старозаветни Јевреји нису се много интересовали за космогонију и мотиве о постанку света и човека. Карактерологији њихове вере, естетичких схватања и политичке философије одговарала је свест о "светој историји", тј. историји схваћеној као свештеној истори ји односа Израиља с Богом.[67] У последњој реченици наведеног места из житија, Доментијан прави реминисценцију на **Књигу Постања** (2,8): "И насади Господ Бог врт у Едену на истоку"; и онда намести човека кога створи". Затим, у речима: "ово нека је твоје и твојих чеда и њиховог народа",[68] рефлектују се речи које Бог упућује праоцу Аврааму: "...иди из земље своје и од рода својега и из дома оца својега у земљу коју ћу ти ја показати"[69] као "твојему семену даћу земљу ову".[70]

Паралелизам Аврам-Стефан Доментијан гради у циљу постизања естетизације земље избрања, то јест, споменутих области "источне земље које је Немања добио од Манојла I Комнина и то са Адамом због указивања на исток као символ источног цара у Цариграду. Наиме, типолошки смисао у апстрактном и поетичком смислу наведеног места из "Житија преподобног Симеона" представља "предслику", тј. праслику личности, догађаја и поретка вишег естетског реда. У конкретном, за св. Симеона добијање територија од "источне земље" одражава виши поредак "промисла" Божјег: добијање рајске источне земље као земље византијске васељене, која ће ка истоку и чежњи за рајем вишњег Јерусалима усмерити метаполитичку философију српског народа који ће населити добијене области од источног цара.

Наведени пример показује врло очигледно тенденцију како типолошки паралелизам, са архетипским ослонцем на старозаветна места, трансплатацијом општег постиже ефекат естетичке илузије о библијској зависности Немањине "источне" политике. Први упади Словена преко северне границе Ромејског царства на Дунаву у VI веку биће судбинско питање средњовековне историје Царства. Заправо, Јустинијанови наследници показали су

неспособност и немоћ да се одупру овом словенском продору са севера. Од VII века, освајање већег дела Балканског полуострва означиће распад универзалног царства и почетак средњовековне византијске империје, која ће бити све више и више потискивана и приморана на повлачења и уступке. Све више се утемељује веровање и пракса да Царство може бити спасено само уколико вера постане инструмент политике, с крилатицом и фикцијом да "Царство чува Бог", а победе доноси хришћанство. Словени ће дуго остати неосетљиви и неприлагодљиви хришћанству. Вешта дипломатија остала је једино оружје у сузбијању словенског ширења и јачања независних словенских склавинија. Већ за време владавине цара Ираклија у VII веку покушало се и крштењем Срба, али је домет мисије донео веома слабе резултате. У IX веку Византија успева за кратко време да поврати власт и утицај на Балкану, а то је време успеха њене дипломатије, која користећи веру развија успешну политику христијанизације, а затим инкорпорације овог простора у сферу своје јурисдикције и територијално-административне власти и уређења.[71] Око 1000. године процес уклапања Словена, на релативно миран и спретан дипломатски начин, био је довршен. У тренутку довршења овог процеса тријумфовала је, у ствари, идеологија царске спољне политике, тешње него икада повезане с мисионарским програмом Цркве у Византији. Систематизатори византијске теологије, као што је био св. Јован Дамаскин и монаси Студитског манастира у царској престоници, доприносе формирању стабилне мисионарске доктрине. Криза Царства у VIII веку изазвана иконоборством, затим криза монаштва и мисионарства уопште, подстаћи ће потребу за новом рецепцијом старог, али овог пута прецизно систематизовану и доктринарно уобличену. Као доктрина, теолошка мисао губи своју идеалтипску снагу и стваралачку аутентичност, рецимо, теологије кападокијских отаца, Псеудо-Дионисија Ареопагита или св. Максима Исповедника, сада апстрахована, скраћена и упрошћена губи јасноћу и дубину своје идејне и разрађене структурне повезаности и антиномијске отворености за новија осмишљавања. Као таква, она се фиксира у традицији VII века па надаље, и тек делима појединих мистика, као што је био св. Симеон Нови Богослов, исихаста и теолошки писац XIV века св. Григорије Палама и др., теологија креће узлазном стваралачком линијом, која у нечему подсећа на златни век светоотачке мисли IV века.

Крштењем балканских Словена, како пише цар Константин VII Порфирогенит, Словени су били покорени. Срби су, рецимо, преко својих изасланика, тражећи грчке мисионаре, нудили и политичку покорност.[72] Развојем писмености међу Словенима, интензивно су преношени облици и институције византијске цивилизације, и све је то веома утицало на јачање културне и политичке тежње ка аутономији словенских држава. Губитком превласти на мору, уступајући је у другој половини XII века Италијанима, Византија губи и превласт на средњем и северном Балкану. Истицање политичке идеологије о божанском пореклу царске власти и моћи, требало је да буде у функцији манипулације, путем сталног притиска на верске и политичке обавезе православних Словена према Царству.[73] у XI веку Србија је била најнестабилнија и најмање одана поданица Ромејског царства, и то је задавало велике главобоље царској дипломатији. Почетком XII века краљевина Зета, као папски вазал, тоне у све дубљу анархију, и Рашка ускоро постаје тежиште српске државе. Ово ново српско средиште гравитирало је Византији и "истоку", како вели и Доментијан, а у истом веку Србија је преко женидбе и титуле севастократора Стефана Немањића, као што смо истакли, укључена у византијску заједницу народа. Тежња Србије да се византинизује најбоље је одражена у Доментијановим житијима потребом и жељом Симеона и Саве да оснују манастир Хиландар, који ће постати духовна трансмисија византизма у Србију, али попримајући црте словенске рецепције.[74]

Као што видимо, Немањина "источна" политика није естетичког библијског етоса, наравно њен ослонац на веру то природно подразумева, али у контексту ширег политичко-философског плана и Византије и Србије, "источна" политичка философија је дубоки израз тенденција и међусобних односа од досељавања Срба на Балкан па до Немањиног доба. Такође, а то не смемо сметнути са ума, као најконкретнију чињеницу, да дух "источне" политике Стефана Немање и његовог наследника севастократора и будућег краља Стефана Немањића, у Доментијановој књижевности врло је условљена и типски естетизована крећући се у равни тренутних политичких прилика прве половине XIII века, које су изузетно динамичне и променљиве.

Библијски етноцентризам посебно је наглашен на местима где Доментијан следи идеју и текст Иларионовог "Слова о закону и благодати", са наводима из Давидових псалама, пророка Исаије и пророка Данила. Цела та старозаветна идеја и политичко-философско схватање народа, своде се на теорију о избрању и призиву сваког народа да ступи у заједницу завета с Богом, по узору на највише идеале Израиља, и то као коначна правда, спасење и Нови завет.[75] О томе Доментијан преноси садржај Иларионовог списа. Етноцентризам остаје као природно решење и одговор нових православно-словенских народа на хеленски етноцентризам Византије IX и X века, када етничке заједнице Бугара, Срба и Руса, бивају масовно крштене. На једном месту, у "Житију преподобног Симеона", Доментијан пише: "Молитвама твојим, о преподобни оче наш, и твојим светим научењем, чеда твоја по целој земљи твога отачаства, која си породио Светим Духом, сви се јавише Христу Богу, и сви се са љубављу обукоше у свето исповедање, верујући Христу истинитом Богу нашем, и дажд благодати ороси сву твоју паству. И чеда твоја светле се златозрачним лучама као небесне звезде. Пошто јеванђељски извор наводни све и покри сву земљу твога отачаства, по пророштву великога пророка Исаије: Јер биће, рече, безводне у блату, и у жедној земљи биће извор воде, и купка светога крштења приводи синове своје ка вечном животу, а синови твоји бивају причасници Богу, по благовествовању јеванђелисте Јована: Јер колики, рече, од њих примише га, даде им власт да буду деца Божја, онима који верују у име његово, који се, не од крви ни од похоте мужаске, но од Бога родише Светим Духом у светој купци".[76] Преподобни Симеон слави се као духовни отац многих који су, благодарећи његовим "светим научењем" широм српског "отачаства", чврсто христијанизовани. Ово похвално слово светом Симеону налази се под директним утицајем Иларионове похвале св. Владимиру, у III делу списа "Слово о закону и благодати". Заправо, као и код Илариона, и овде доминира средњовековна теолошка и политичко-философска мисао да је свака држава пре масовног примања хришћанства имала своје апостоле и просветитеље. Истицање Симеонових заслуга за "свето научење" хришћанској вери српског народа, представља паралелну, и механички преузету, идеју од Илариона, са намером да се учврсти светачки култ бившег српског владара, а касније монаха Симеона.[77] Такође, цитатима из Старог и Новог завета, Доментијан максимално естетизује апостолску мисију св. Симеона, наглашавајући да је потпуна христијанизација "отачаства" кроз "од Бога рађање Светим Духом у светој купци", програм његове равноапостолске владарске идеологије. У естетичком смислу, симболизам наведеног места представља заиста богословски садржајан текст,чијом семантичком анализом добијамо изванредну представу о обреду крштења. Наиме, поједине обредне фазе крштења, са прецизном богословском терминолошком ознаком, дате су као метафоре у функцији, како стилистике похвалног слова преподобном Симеону, тако и поетике књижевне садржине, која сама по себи има вредност и представља значајни извор средњовековне политичке философије владара апостола.

Преподобни Симеон је "светим на_учењем" припремио Србе за примање Светог Духа. Семантички, у светлости мистике крштења, "научење" је припрема за свето крштење, катихумена или оглашених, који се припремају за увођење у живот Цркве, живот лепоте благодати, кроз подучавање молитвеном дијалогу с Богом, као год и поукама у Светом писму. Све су то основе које катихумене уводе и припремају за иницијацију у један нови преосмишљени живот нове естетике живота, схваћене код Доментијана, као "рађање Светим Духом". Истовремено, припрема је и духовни програм Немањине владарске политичке философије "отачаства", који је на овом месту у функцији христијанизације и припреме становника Србије за живот новог вишег садржаја и назначења.[78] Када Доментијан каже да се "сви јавише верни Христу Богу", у семантици обреда крштења то је чин исповедања верности Христу. Шта то значи? Изражавање верности Христу представља безусловну предност и пуно приношење себе Ономе коме се треба приклонити, као "Цару и Богу". У једном вишем смислу, Христос је једини архетип цара, и то земаљског и надземаљског сједињеног у Богочовеку, који седи на престолу Царства небеског, остављајући на земљи равноапостолног владара "научитеља" народа српског "отачаства" Стефана Немању. Веровање само у Христа као Бога није духовно и естетички осмишљено, јер "и зли дуси верују" (**Јак.** 2,19). Међутим, естетички доживљај Христа и вере у Њега као Цара или Господа, има вредност метафизичке нормираности и решености да му се следи, посвети сав живот кроз служење и стреми испуњењу заповести Његових. Крштени се тиме обавезивао на служење Христу као Цару, па тек онда и свим другим "царевима". У политичко-философском смислу, служење и опредељење средњовековног човека за државу, етнос, породицу, манастир, културу и др. добија пуноћу и естетичку вредност тек уколико нису супротни централном онтолошком опредељењу за Царство Христово.[79] "Свето исповедање", које спомиње Доментијан, представља чин исповедања вере који се врши у току обреда крштења. Том приликом чита се никео-цариградски "Символ вере", прихваћен на Првом васељенском сабору у Никеји 325, а допуњен на Другом сабору у Цариграду 381. године. Мистички, естетички и политичко-теолошки смисао исповедања саборне и по суштини неизмењиве вере, има персонални карактер благодатне силе која води преображеном животу у Христу. Циљ естетичког живота у Христу, кроз значење и смисао "Символа вере", води богопознању Његовог Оца и Светог Духа, Бога као Тројице, што је и основа сваког знања и суштина живота крштеног, као припадника српског "отачаства".[80] Доментијан "купку светога крштења која проводи синове своје ка вечном животу" спомиње и као купку достојних поданика свога владара, великог жупана Стефана Немање, који се слави као владар, чија је неизмерна брига и старање за спасење сваког члана свога "отачаства". Овде се "отачаство" естетизује и изједначава са Црквом. Крштење почиње освећењем воде и преко те материје открива се семантички смисао овог иницијацијског обреда. Ту се заправо открива веза обреда крштења и његова органска мистичка повезаност са створеним светом и материјом, и коначно животом у свим његовим манифестацијама. Вода у обредној символици представља пут очишћења, чистоте, па према томе и рађања и обновљења пале човекове природе. Кроз воду се открива дубински смисао крштења за средњовековну теологију, као космичког, еклисиолошког и есхатолошког акта. То је космички акт, јер је вода од самог стварања света имала дубоку символику, а кроз новозаветно крштење постаје тајна Новог еклисиолошког стварања јер је елемент тајне Цркве, као иницијацијски предуслов усхођења у тајну Царства небеског. Мистерија воде, као материје "купке светог крштења" има за циљ човеково спасење и потпуну естетизацију живота вечног трајања и припадништва небеском

"отачаству", и да би стекао мистички легитимитет човек се погружава у воду.[81] За припремање "купке" нужно је претходно освећење воде. Тим чином врши се очишћење и искупљење материје, и повратак њеној првобитној функцији, кроз присуство Бога. Тиме вода у обреду крштења постаје заштита од деструктивне ђаволске, у основи антиестетичке, делатности. Вода се освећује, како се у текстовима требника истиче: "дејством и присуством Светог Духа".[82] Метафора "облачење" у исповедање вере настаје код Доментијана сасвим логично као асоцијација на једно друго место у обреду крштења, тако упечатљиво да представља својеврсни символ символа новог рађања и иницијације. Наиме, одећа се облачи после трократног погружавања у воду, и она је беле боје. У иконографском канону византијске и православно-словенске уметности канон је симфонија пропорција и боја. Бела боја је у иконографској и уопште сликарској символици символ светлости и реминисценција на Христову таворску одежду (Мт. 17,2). Античко сликарство белом бојом је означавало чистоту и светост. Такође, у христолошкој символици бела боја је символ рађања, јер је Христос, према новозаветном предању, приликом рођења био повијен белим платном. То се потврђује у сликарству на примеру разних композиција Христовог рођења.[83] Светоотачки текстови белу одежду представљају као: "блистајућа риза", "риза царска", "одежда нетрулежна" итд. Током обреда, док се они који се крштавају облаче у белу одежду, свештеник говори: "Облачи се слуга Божји (његово име) у ризу правде, у име Оца и Сина и Светога Духа. Амин". После миропомазања, свештеник иде с кумом и оним који се крштава око крстионице три пута и пева: "Ви који сте се у Христа крстили, у Христа сте се обукли, алилуја".[84]

Из наведених примера обреда крштења, само облачење одеће и цело крштење символише облачење у Христа, и обнову човека као слике и прилике (подобија) Бога. Детаљна семантичка анализа сличних места код Доментијана може бити увек корисна и значајна за савременог читаоца, јер се на тај начин открива права слика средњовековне књижевне поетике и налази кључ за свеобухватније откривање естетичких идеја тога времена. За средњовековног човека, високе теолошке учености, најважнији семантички слој основних теолошких значења и реминисценција категорија општих места и њихово поимање увек је сфера читаочевог предзнања. Такође, стручнија истраживања и залажења у семантику сложенијих теолошко-спекулативних садржаја наводи нас да се том и таквом детаљнијом анализом бавимо тек ако је у функцији доказивања основног смера идеје коју посматрамо и образлажемо. Могућности детаљног и студиозног проучавања везе политичке философије и поетике и естетике књижевног садржаја Доментијанових житија нужно захтева да се таква анализа изврши, али је методолошки сврсисходан само посебан угао посматрања појединих могућих тематских целина, на пример: тријадологија, христологија, сотириологија, литургика, аскетика, агиологија итд. Свака од тих могућих историјско-теолошких тема има реалне основе за стварање многобројних студиозних радова већег или мањег обима, и то из многих посебних научних области: књижевне поетике, естетике, теологије, политичке философије, философије историје итд.

Фиксирање владарске идеологије династије Немањића, за божанско порекло власти Стефана Немање, аутор на једном месту недвосмислено потврђује: "Чедо моје љубимо, овај престо моје владавине дарован ми је од Владике небесног Цара..."[85] Пошто је, попут Јустинијана, истребио пагане, тј. богумиле, чврсто христијанизовао земљу "отачаства", како у његовом житију истиче Доментијан, градњом Студенице негде после 1183. године, која је постала образац велике владарске задужбине, карактер његове власти добија чврсте монархијске основе. Немања је, баш као и Јустинијан, експонент апсолутне монархије, која прокламује своје

божанско порекло. Српски владар је Христов изабраник, као што је то био и византијски цар.[86]

Пример модификованог старозаветног етноцентризма срећемо на доста места, а овај је по конзистентности израза карактеристичан: "И назваћеш се други и нови Израиљ, и чеда твоја обновићеш Духом Светим; и паства твоја Богом узраставши назваће се избрање Божје".[87]

Ктиторска делатност као институција покровитељства српске уметности XIII века, могла би бити разматрана као посебно поглавље. Овом приликом наводимо пример грађње манастира Св. Николе у Топлици где се каже: "И силом Божјом и Светога Духа, и брзом помоћу брзога помоћника, и топлом љубављу преподобнога би саздана црква, и пред црквом кула која се подизала у небеску висину".[88] Зидање храма и довршавање манастирског комплекса са заштитном фортификацијском грађевином кулом "која се подизала у небеску висину" представља ону врсту поређења, засновану на визуелној сличности. Та врста поређења није тек импресионистичког типа. Напротив, то је типично поређење, карактеристично за средњовековну српску књижевност, опипљиво духовне реалности, где манастир као целина и храм који је центар представља сам по себи симбол небеске висине и вертикалне димензије духовног живота која се пројектује кроз њега и у њему. Кула је само визуелни елемент целине, много сложеније и целовите поредбене духовне реалности. Доментијан у овом случају пореди унутарње суштине, те је у том случају материјална фортификација добила вертикални план и духовни епитет.[89] Немањин ктиторски мотив одражава политички програм и дубинску философију ктиторства као елемента, пре свега религиозности, а затим идеологије средњовековног српског владара, како је одсликан у Доментијановом житију. Стремљење вере небеској висини је природни ток менталитета човека српског средњовековног друштва, представљеног у делима српских писаца XIII века. Заправо, још је св. Григорије Ниски писао, размишљајући о храму као о месту освећеном присуством Божјим. Он каже "Развој литургијског простора остварује се по вертикалном плану; то је правац молитве символизоване подизањем тамјана... то је подизање руку на молитву, кретање епиклезе и подизање дарова".[90]

У равни Доментијанових политичко-философских схватања усмерених ка глорификацији Немањића, осећа се библијско поимање историје схваћене као линеарно кретање ка есхатону као крајњем циљу, без обзира на алегоријски и типолошки паралелизам поступка естетизације култа династије. Наиме, још од стране Оригена постављене су основе алегоријске интерпретације библијске историје, са наглашеним мистичко-духовним значењем. Без обзира што је идеална структура испољена кроз похвалу, старозаветну или новозаветну типологију, једно је несумњиво: идеална структура конкретне историје представља пут естетизације садашњости, у циљу грађења духовне структуре будућности српског "отачаства". Крајњи домет српске духовне визије будућности има код Доментијана идеалтипске циљеве и назначење, нпр. "подизање у небесну висину" кроз веру, храм, манастир, хришћанско "отачаство". Све то требало је да да̂ гаранцију очувања мистичке и духовне виталности српског етноса. Дакле, иако типологија, алегоријски паралелизам и идеална структура историјског презента неутралишу реалистичност времена, не уништавају његову метафизичку реалност идеалтипа средњовековног друштва који носи у себи благодатну енергију поуке и слике светости и Христа, представљених у житију чији је поетички и естетички циљ будућност.[91]

Потреба српске државе за култом свеца, и то култом светога Саве, првог српског архиепископа аутокефалне цркве, који се упокојио у Трнову и тамо сахрањен, и потреба за преносом његових светих моштију у "отачаство", веома истиче ту политичко-философску димензију култа у свим његовим манифестовањима, за будућност "отачаства". Наиме, краљ Влади-

слав, синовац светога Саве, брзо је похитао да свете мошти свога стрица пренесе у "отачаство". Циљ преноса моштију најбоље одсликава и политичку философију Немањића, коју верно, следећи свога претходника, наставља и краљ Владислав. На једном месту Доментијан пише да је мотив преноса тежња српског краља: "Показати превелику радост познату своме отачаству, и научити чеда своја превишњем страху Божјем, и христољубива њихова срца изменити на превелико богољубље, и сада хотећи да им предложи богоносно тело своје, и да непропадљивом радошћу просветли њихове богољубиве душе, предлажући им се по пророчанству Гедеоновом: Као што ме видите, тако и ви сатворите и последујете ми, да ми будете подобни".[92]

Овде, такође, видимо да се Доментијанови идеали и естетичке вредности онтолошки прожимају са историософским планом политичке философије, тако карактеристичном појавом у српским владарским житијима.

Символику крста Доментијан представља и као символ хришћанске државе и њене империјалне војске, чији су циљеви једносуштни хришћанству. Аутор на једном месту каже: "О свечасно крсно дрво, државо царевима и победо противним силама".[93]

Крст, символ славе Спаситељеве, постао је у символици познат као Константинов крст, а од VI века добија безброј формалних облика и функција.[94] Иначе, империјални символ победе, крст постаје, после једног чуда које је доживео цар Константин пред битку са Максенцијем 312. године. О томе историчар Јевсевије пише: "Једном после подне, причао је цар, када се сунце поче клонити западу, ја својим очима видех на небу крст Господњи, направљен од звезда, који је сијао јаче од сунца, и на крсту написано: Овим победуј!"[95] Такође, византијски цар Јустинијан I, обновитељ огромног Римског царства, био је први владар који је исковао номизму са представом свога лика, како у руци држи крстоносни глобус.[96] Историјски примери и уметнички мотиви овог хришћанског символа су заиста безбројни. Навели смо два упечатљива примера крста као символа победе хришћанске Ромејске империје и символа моћи апсолутне монархије. Константинов крст представља символ политичке философије сваке од каснијих средњовековних православних држава, као израз тријумфа хришћанства и заштите у борби за стварање њихових држава.

Нормативни еклисиолошки карактер српске аутокефалије у идејном структурном типу фиксиран је Номоканоном, који је био правни кодекс Цркве и врховни закон државе. Номоканон је подешен и редакцијски формиран узимајући у обзир специфичне локалне услове аутокефалности српске Цркве. Благодарећи изузетној спретности и спремности светог Саве да могућности Цркве подеси свим сложеним локалним приликама, узимајући у обзир тренутно стање форме саборности целине православне Цркве, у организам и духовну целину српске аутокефалије уграђена је и српска држава. Црква и држава постају тако равноправни партнери определивши се за симфонију,[97] а "отачаство" заједнички организам и предмет уметничке естетизације у делу Доментијанових житија. Ликови светих Симеона и Саве, као и композиција житија, сачували су саборну православну традиционалност, истовремено транспортујући жанровске могућности агиографије ка потребама и актуелизацији локалних аутокефалних црквених и државно-политичких посебности.[98] Естетизација политике, било Савине црквене или Немањине државне, садржи основу егзистенцијалног једра симфоније Цркве и државе. Брига за "отачаство" прелама се кроз Цркву и пројектује на државу, схваћену као јединствен духовни органон српског народа – "отачаство". У похвалном слову светом Сави, Доментијан, величајући и славећи његов пастирски рад, каже: "Свети последујући Господу своме, светим крштењем, водом и Духом, покајањем и исповедањем освети отачаство, и откри основе васељене по

заповести Оца небеснога; сазда свете цркве у правцу истока и запада..."[99] Освећење "отачаства", које врши архијереј није тек пуко патриотско осећање црквеног пастира и архиепископа Саве Немањића према српском народу и држави, као парцијалној категорији Цркве или, пак, као парцијалној категорији онтолошког осећања љубави према своме народу и држави. Овде, а и уопште код Доментијана, категорију "отачаства", као што је истицано, у семиотици аутокефалног српског религиозног менталитета и поетици књижевности и естетици српске средњовековне уметности ваља увек појашњавати и нијансирати, да би се коначно јасно разграничило идеалтипско од локалног и историјски детерминисаног.

У идеалтипском естетичком концепту освећења народа, доминира евхаристијска еклисиолошка семиотичка вредност и потврда да се сам Христос усељује у њега. Освећење "отачаства" у наведеном примеру из Доментијановог житија, има локално, аутокефално, светосавско политичко-философско естетичко обележје силаска Светог Духа у српски народ, те стога захтева одговарајућу семантичку естетичку ревалоризацију у односу на стварну вредност. Света тајна крштења "водом и духом", као и све литургијске и црквене свете тајне, представљају пут мистичког прелаза народа "отачаства" у Царство небеско. У идеалтипском смислу, то важи само за мистички народ Божји Цркве који живи пуним светотајинским евхаристијским животом, тако да народ "отачаства" поступком трансплатације идеалтипског бива формално, а не суштински естетизован освећењем. Заправо, овде је крштење политичко-философски магијски акт, којим се механички естетизује сав народ "отачаства". Заправо, идеализацијом "отачаства" врши се освећење и естетизација једног апстрактног и обезличеног колективитета. Коначни циљ сваке светотајинске мистичке радње, увек подразумева конкретну личност, евидентне црквене провенијенције.[100] Главне личности житија, св. Сава и св. Симеон, свакако су личности високе монашко-аскетске и агиолошке естетске вредности, а апстрактни народ "отачаства" представља политичко-философску естетичку творевину духа једног времена, из потребе за постизањем политичке и историјске симфоније аутокефалне Цркве и српске средњовековне државе.

Апсолутизацијом "свештене државе", која се најпре развијала у знаку римског универзализма, она је постала објект обожавања. Многоетничка империјална заједница народа, "васељена", била је постављена на постаменту јединства закона, власти, културе, вере, система вредности итд. После трагичног сусрета са Западом, оснивањем Латинског царства 1204. године Константинопољу, већ започет процес хеленистичког етноцентризма добија наглу прогресију, управо у XIII веку.[101] То је несумњиво утицало на Србију, а Свети Сава је то сасвим добро осетио, и понашао се природно, сматрајући посебном бригом за "отачаством" резистенцију против хеленског етноцентризма. Стваралаштво и православна историјска традиција и пракса Цркве имају дубко искуство и разнолике видове подстицаја динамике размаха нових теолошких облика праксе и схватања. У позитивним примерима, јаке и снажне провокације разних јеретичких покрета, покретале су огромно ангажовање највећих православних умова појединих епоха да се у циљу резистенције ортодоксије покрене снажна стваралачка мисао која се не брани дефанзивним повлачењем, већ новим идејама и продубљеним и осмишљеним решењима која побеђују. Тријумф ортодоксије, и нове стваралачке догматске нијансе светог предања Цркве, давали су нове могућности теоријских и тематских схватања уметности, проширујући унутарње могућности утврђених канонских смерова, како књижевности, ликовне уметности, и свих уметности литургијског култа. Резистенција светосавске аутокефалне еклисиологије представља знак времена, и нужност даљег ширења и опстанка православља, а никако њену прогресивну линију развоја. Бу-

дућност ће то врло добро показати, како до краја средњег века, тако и даље. Средњовековни етноцентризам XIII века, добиће у време пропасти Византије и пада балканских православних народа и држава под власт Отоманске империје, нов замах ерозије саборности православља. Етнос се поистоветио с Црквом, и Црква постаје носилац националних идеала. Да трагедија буде већа, национални идентитет православних народа укључује у себе и своје схватање атомизацију и пренаглашавање локалног, и некада живо саборно јединство Цркве, како сасвим исправно каже Александар Шмеман, замењено је формалним "теоретским" јединством.[102]

Ни у једном књижевном жанру средњовековне српске књижевности, симбиоза хришћанског, тј. византијске културе и естетике, и српског етноцентризма није тако складно и симфонично сједињена као у житију. Доментијанова житија то својим непревазиђеним естетичким нивоом доказују. Заправо, код овог српског писца половине XIII века политичка философија симфоније Цркве и државе, и као специфична црта српског хришћанства, представља и генератор специфичне српске поетике и естетике књижевног жанра владарског житија. Лепота агиолошких ликова преподобног и светог Саве, поред свих традиционалних византијских црквених предуслова култа, сажима у себе као јединствен поетички и естетички органон пренаглашену потребу глорификације династије Немањића. Величина и лепота ликова светих Симеона и Саве својом извајаношћу, похвалним словима као поджанром, представљају материјал којим Доментијан агиолошки лик и агиографски портрет доводи до символа.Ваља рећи и то да ова врста агиолошког символизма лика, није тек пука потреба наручиоца житија, краља Уроша I, да украси своју државничку доктрину, већ реална основа и последица огромних заслуга које је владарска кућа Немањића учинила за "отачаство". Такође, у средњем веку тешко би се нашла династија, како исправно закључује Милан Кашанин, која је у тој мери себе непосредно уградила у српску књижевност и уметност, било стваралачки или ктиторски.[103]

Напомене

[1] Димитрије Богдановић, **Политичка философија средњовековне Србије**, у: Философске студије XVI, Зборник радова, Београд 1988, 7-8 і 12.

[2] Види: **Исто**, 15.

[3] Д. Богдановић, **Историја старе српске књижевности**, Београд 1980, 158-159.

[4] Види: Војислав Ј. Ђурић, **Рашко и приморско градитељство**, у: Историја српског народа, прва књига, Београд 1981, 397.

[5] ***О Доментијану и сопоћанском сликару***, Милан Кашанин, Српска књижевност, Београд 1975, 153.

[6] Сима Ћирковић, **Српске и приморске земље краља Уроша** I, у: Историја српског народа, књига прва, 351.

[7] Видети: Димитри Оболенски, **Византијски комонвелт**, Београд 1991, 414-416.

[8] Доментијан, **Живот Светога Саве и живот Светога Симеона**, Београд 1988, 233 и 234-235.

[9] **Исто**, 209.

[10] **Исто**, 209.

[11] Амфилохије Радовић, **Национална црква и свети народ**, у: Погледи, бр. 4, Сплит 1983, 90-91.

[12] Дап. 15,14.

[13] А Радовић, **Исто**, 91-92.

[14] Дап. 15,14.

[15] А. Радовић, 92.

[16] А. Шмеман, **Istoričeski put pravoslavija**, Paris 1985, 323-325.

[17] Д. Оболенски, **Исто**, 287.

[18] Елен Арвелер, **Политичка идеологија Византијског царства**, Београд 1988, 50-52

[19] Изворни текст наводимо у даљем тексту: Доментијан, 261-262.

[20] Видети: **Житија светих за мај**, Београд 1975, 489-512.

[21] Упореди текст "Слова о закону и благодати" у: Slavia, roč XXXII S, Praha 1962, 163 (л. 184) и Доментијан, 261.

[22] Николај Афанасјев, **Cerkov Duha Svetago**, Paris 1969, 135-136.

[23]Види: Д. С. Лихачов, **Ruskije letopisi i ih kulturno-istoričeskoje zvaničenije**, в: Drevnoruskaja literatura v isledovanija: Hrestomatijah, Moskva 1986, 171-173.

[24] Доментијан, 259.

[25] Георгије Острогорски, **Србија и византијска хијерархија држава**, у: О кнезу Лазару, Београд 1975, 125.

[26] Д. Богдановић, **Преображај српске Цркве**, у: Историја српског народа, прва књига, 322.

[27] Х. Арвелер, **Исто**, 59-60.

[28] Доментијан, 130.

[29] А. П. Каждан, **Vizantijskaja kultura (X-XII v.v.)**, Москва 1968, 85.

[30] **Исто**, 86.

[31] Д. Богдановић, **Политичка философија средњовековне Србије**, 11.

[32] Погледати: Х. Арвелер, **Исто**, 27-31.

[33] **Исто**, 36-37.

[34] Види: Доментијан, 130.

[35] Д. Богдановић, **Исто**, 17.

[36] Л. Оболенски, **Шест византијских портрета**, Београд 1991, 126; превод с енглеског.

[37] Доментијан, 92.

[38] Види: А. Шмеман, **Evharistija**, Paris 1984, 124-153.

[39] **1Тим.** 2,1-2.

[40] Лазар Мирковић, **Православна литургика, први део**, Београд 1983, 207.

[41] Еп. Николај Макариополски, **Света евхаристијска жртва**. Објашњење православне литургије, Ниш 1983, 90-91

[42] **Божаствене литургије**, Београд 1978, 39 и 97.

[43] Л. Мирковић, **Исто**, 150.

[44] **Божаствена литургија светога апостола Јакова брата Божјег и првог епископа Јерусалимског**, Београд 1985, 32; припремио О. Хризостом Столић Хиландарац.

[45] Љубица Штављанин-Ђорђевић, **О помену српског краља у рукописном октиоху из 80-тих година XIII века**, у: Археографски прилози, бр. 12 (1990), 80.

[46] **Исто**, 78-81.

[47] Доментијан, 158.

[48] **Исто**, 158.

[49] Упореди: **Исто**, 148-149.

[50] Види: **Исто**, 28.

[51] **Исто**, 238.

[52] Упореди: **Исто**, 238 и Синодални рукопис бр. 591, л. 170.

[53] Погледати: Д. С. Лихачов, **Ruskije letopisi i ih kulturno-istoričeskoje značenije**, v: Drevnorusskaja literatura v isledovanijah, 171-172.

[54] Видетн: **Исто**, 173 и М. Кашанин, **Српска књижевност у средњем веку**, 164.

[55] Х. Арвелер, **Исто**, 65.

[56] Види: Д. Оболенски, **Шест византијских портрета**, 125.

[57] Г. Острогорски, **Србија и византијска хијерархија држава**, 130.

[58] Види репродукције у: **Историја српског народа**, књ. I. 520 и 521.

[59] Доментијан, 247.

[60] О благодати и безличној антиестетичкој прошлости: П. Флоренски, **Пакао**, Градац, Чачак, 1991, 19.

[61] Доментијан, 239.

[62] **Пс.** 12,2.

[63] Види: Доментијан, 383.

[64] **Исто**, 285.

[65] **О политичко-философском и естетичком култу цара Константина Великог**: Е. Арвелер, **Исто**, 30.

[66] Јованка Калић, **Српски велики жупани у борби с Византијом**, у: Историја српског народа, књ. прва, 208-209 и Д. Оболенски, **Шест византијских портрета**, 122.

[67] Доментијан, 240.

[68] Мирча Елијаде, **Историја веровања и религијских идеја, I**, Београд 1991, 140; превод с француског.

[69] Доментијан, 240.

[70] **Пост.** 12,1.

[71] **Пост.** 12,7.

[72] Видети: Д. Оболенски, **Византијски комонвелт**, 53-85.

[73] Види: **Исто**, 87-124.

[74] О кризи византијског империјализма, **Исто**, 125-162.

[75] **Исто**, 262-207.

[76] Види: Доментијан, 267-268.

[77] Исто, 265-266 и Н. Н. Розов, **Sinodalnij spisok sočinenij**, в: Slavia, roč XXXII S. R, Praha 1963, 162-163.

[78] Н. Н. Розов, **Исто**, 164-165 (л. 186-186') и Д. С. Лихачов, **Ruskije letopisi i ih kulturno-istoričeskoje značenije**, 171-172.

[79] Види: А. Шмеман, **Водој и Духом: О Tainstve kreščenija**, Paris 1986, 19-20.

[80] Видети: **Исто**, 39-42.

[81] **Исто**, 42-45.

[82] Види: **Исто**, 47-51.

[83] **Исто**, 51-55.

[84] Текст рукописа: В. В. Бичков, **Duhovno-estetičeskije osnovi ruskoje ikoni**, 185-186.

[86] Доментијан, 268.

[87] Е. Арвелер, **Исто**, 35-37 и Д. Оболенски, **Шест византијских портрета**, 126.

[88] Доментијан, 275.

[89] **Исто**, 242-243.

[90] Видети: Д. С. Лихачов, **Поетика старе руске књижевности**, Београд 1972, 206-208.

[91] Цитат према: Димитрије Станилое, **Духовност и заједница у православној литургији**, Београд 1992, 40.

[92] Види: С. С. Аверницев, **Поетика рановизантијске књижевности**, Београд 1982, 110-114.

[93] Доментијан, 225.

[94] **Исто**, 288.

[95] **Лексикон иконографије, литургике и симболике западног кршћанства**, Загреб 1979, 360.

[96] **Житија светих за мај**, Београд 1974, 494.

[97] Е. Арвелер, **Исто**, 37.

[98] Д. Богдановић, **Преображај српске Цркве**, 322-323.

[99] Види: М. Кашанин, **Историја старе српске књижевности**, 68.

[100] Доментијан, 214.

[101] О освећењу воде: А Шмеман, **Vodoj i Duhom**, 51-54.

[102] Исти, **Историческиј пут православија**, 323-324.

[103] **Исто**, 328.

[104] Види: М. Кашанин, **Исто**, 90-91.

■

Национализам Светог Саве

Свети Николај Жички

У једном свом прошлом предавању ја сам истакао ону унутарњу и главну покретачку силу у Светоме Сави, која је овога Божјег човека и народног хероја покретала на сва она велика дела која је створио и која потомство његово до данашњег дана поседује као неотуђиву својину. Та покретачка сила у Сави била је визионарска вера у живога Христа и пламена љубав, спојене уједно као што је спојен извор са реком која из њега истиче. Визионарска вера осветљавала је цео ум Савин и потапала све мисли његове у буктињи вечитих небеских истина, а пламена љубав обузимала је цело срце Савино и својим жаром сагоревала у њему сва друга страсна осећања.

Ту способност да један човек себе толико одземљи и онебеси да може рећи за себе": Не живим ја него Бог живи у мени", назвао бих источњачком способношћу. Уистину, многи нам примери показују, како прошли тако и савремени, да је таква способност преимућство великих религијских личности Истока. Ако то мисаоно и осећајно савршенство назовемо божанским одушевљењем, можемо слободно рећи да је њиме Свети Сава уздигнут у прве редове божанских људи које је Исток дао човечанству. Но, људи са таквим божанским одушевљењем обично су бежали од света и тражили самоћу, тражили самотно сунчање под врелим зрацима Сунца, ваљда чезнући – према једној индијској речи – да буду и увек пребивају "усамљени са Усамљеним". И Свети Сава је имао неодољиви нагон за самоћом, за самотним сунчањем, за пребивањем усамљеног са Усамљеним, и у томе је сродан свим великим источњацима.

Али, као рођени Балканац, то јест као човек са најбољом синтезом Истока и Запада у себи, Сава је имао једно преимућство над великим и генијалним људима Истока у томе што је могао бити активан и енергичан на општем послу до савршености једног великог Европљанина. Најпре најбољи зидар себе, Сава је потом био најбољи зидар свога народа. Најтрудољубивији стваралац свога карактера, он је потом био најнеуморнији стваралац карактера свога народа. Најмарљивији сабиратељ духовне и моралне снаге у себи, он је потом био највештији изразитељ те снаге на широком платну народне историје. Све је код Саве ишло у нормалном поретку: прво Бог, па човек, па онда свет, прво просвећење себе, па онда просвећење других, па садржај, па онда израз, прво карактер, па онда спољашња култура. Ево велике и корисне опомене нашем поколењу, у коме многи иду наопаким путем: играју по периферији, а не познају центра; муче се да изразе, но немају шта да изразе; трче да просвећују, а сами су непросвећени; заглушују виком о култури, а не брину о карактеру; траже уређење целога света, а нису уредили своју душу ни своју кућу.

Највећи труд који је Свети Сава показао, после труда над својом душом, том првом њивом Господњом, јесте труд над народом својим, том другом њивом Господњом. **Сав тај труд његов над српским народом, сву ону ужурбану и многоструку делатност његову као правог Европејца, и плодове те делатности, ја ћу назвати Савиним национализмом.** Овај Савин национализам обухвата народну Цркву, народну династију, народну државу, народну просвету, народну културу и народну одбрану.

Основу и центар свега светосавског национализма чини народна Црква. Она је као дух који оживљава цео народни организам, осветљујући, загревајући и сједињујући једном вером, једном надом и једном љубављу.

Шта означава **народна Црква?** Означава једну самосталну црквену организацију са својом централном влашћу из народа и у народу; са народним свештенством, народним језиком и народним обичајним изразом своје вере. Насупрот таквој народној Цркви стоји ненародна (или "интернационална") Црква, са централом изван народа, са свештенством одасвуда, са језиком туђим, и са уједначеним, униформисаним изразом своје вере. Шта је природније и корисније? Несумњиво, на-

родна Црква. Она има своје оправдање у еванђељу. Сам Спаситељ заповедио је апостолима: "Идите и научите **све народе** (**Мат**. 28,19). Тим речима Он је признао народе као природне јединице Своје васељенске Цркве. И кад је послао Духа Свога Светога на апостоле, апостоли су почели говорити **разним** језицима; не, дакле, само јеврејским, или латинским, или грчким, него језицима свију народа: Парћана, и Миђана, и Египћана, и Римљана, и Арапа, и свих осталих. И када су апостоли постављали старешине црквене у једном народу, трудили су се да их узимају из самог тог народа.

Отуда је Савина народна Црква еванђелска и апостолска. Такву народну Цркву желео је увек сваки хришћански народ под сунцем. Али, ни до дана данашњег многи хришћански народи нису успели да стекну своју самосталну народну Цркву. [...] А Свети Сава је задобио ту драгоцену тековину пре седам векова. Црквени центар за српски народ, дотле далеко у Цариграду, створен је у Жичи; грчке епископе и свештенике заменили су епископи и свештеници Срби; грчки језик уступио је место српском језику.

Народна Црква изискивала је **народну династију** у држави. Када су људи из самога народа духовне вође, онда и државне вође треба да су из самога народа. Паралела је овде и логична и у пракси неизбежна. Уредивши народну Цркву, Свети Сава је почео уређивати народну државу. Најважнији његов акт у уређењу државе јесте утврђење народне династије. Он је крунисао Стевана за краља не зато што му је Стеван био брат, него зато што је био православни Србин и, уз то, законити носилац државне власти. Да је место Стевана ма ко други био законити носилац и, уз то, православни Србин, Сава би га крунисао за краља и тиме утврдио његову династију у народној држави. За Саву је главно било не његово лично сродство са династом, него сродство династа са народом. То сродство са народом морало је бити потпуно, и по крви, и по језику, и по отаџбини, и по вери, духу, моралу и обичајима. Светосавски идеал народне династије српски народ је гледао у стварности кроз сву своју светосавску историју. Од Светога Саве до данас никад у слободи није над српским народом владала нека страна династија, чак ниједан странац, сем можда Јерине, коју је народ прозвао проклетом Јерином. За српски народ, као ваљда ни за један други у свету, народна династија постала је тако природна ствар да му је непојмљиво како неки народи могу узимати за своје владаре туђине [...]

Народна држава за Светога Саву значила је отаџбину, земљу отаца наших, у којој живи један и исти народ. Не иде народна држава докле мач може ићи, него мач сме ићи само до граница једне народне државе, то јест отаџбине. Ако се дозволи да се држава простире докле мач може досегнути, онда држава престаје да буде народна, престаје да буде отаџбином и постаје империјом. У том случају, држава добија територијално, али губи морално: добија у материјалним димензијама, али губи у интензивности духовне и моралне снаге, јер постаје мешавина крви, језика и расположења, а таква мешавина призводи страх, немир, себичност, грабеж и осећање сталне несигурности. Од Светога Саве до Душана српски народ је имао народну државу. Душан се удаљио од светосавског идеала, створио је империју и тиме припремио пропаст отаџбини, то јест народној држави. Империја је и код нас упропастила отаџбину, народну државу, као што је био чест случај у историји. Покорити или покорен бити подједнако је катастрофално за националну државу.

Отац **народне просвете**, Свети Сава је схватио просвету као знање и вежбање. Пре свега, као знање врлинâ и вежбање у врлинама. Отуда је народна просвета у органској и нераскидивој вези са народном Црквом. Јер, Црква је најбогатија ризница знања о врлинама и метода вежбања у врлинама. Школа није за то да дâ много знања, него да одлучи омладину од злоупотребе знања. Јер, није тако тешко стећи знање као не злоупотребити га. Зна-

ње се може стећи и ван школе. Но, школа је вежбаоница у врлинама јакога карактера, вежбаоница у употреби стеченог знања, на добро своје и свога народа. Несумњиво је да светосавско васпитање има веома јаку спартанску црту, али само у духу еванђелске неприсилности и благости. Такав идеал просвећења и васпитања лежи дубоко утиснут у народној души.

Отац народне просвете, Свети Сава је, у исто време, и отац **народне културе**. Култура је спољашњи уметнички израз народног ума и осећања. Свети Сава је био неуморан у стројењу и стварању. И све што је он постројио и створио представља савршени уметнички израз: било да је то грађевина, као што су Хиландар и Жича, или народни обичаји, као прослављање крсне славе, или одабраност језика којим је он говорио и писао. По његовом примеру и надахнућу народ је српски успео да сазда своју савршену националну културу, то јест да дȃ савршен својствен израз свог ума и срца у зидарији, у везу и тканини, у песми и причи, у резби и боји, у мудрости, у лепоти обичаја и у отмености понашања. Ако се све то назове позајмљеном речју **култура**, онда је Свети Сава и надахнитељ свеколике наше богате народне културе.

Свети Сава није био војсковођа ни организатор војске, али је био определитељ смисла и циља српске војске. Војска мора бити народна да би имала своје морално оправдање и благослов Цркве. Пре свега, народна војска се састоји од синова народа, а не од робова или плаћеника, као што је случај у империјама. Даље, народна војска има за циљ, само и једино, да брани народ и државу народну, а никако да напада друге народе и руши туђе државе. Најбоље име оваквој војсци јесте—народна одбрана. Но, и свештеници који су причестили на Косову војску Лазареву и прота који је благословио устанике у Орашцу духовни су синови Светога Саве и чинили су оно што би и Свети Сава чинио на њиховом месту. Јер, одбрана отаџбине и борба за ослобођење робља не противи се вољи Божјој. Вољи Божјој противи се напад на туђу отаџбину и завојевање туђе земље.

2.

И тако, творац српске народне Цркве следствено је био творац свеколиког национализма српског. Све гране народног живота органски је он спојио једну са другом, тако да се не може једна од њих засећи или одсећи, а да све остале не осете бол.

По схватању Светога Саве, живот је народни једна недељива целина, како физички тако и духовно и морално. Отуда су све гране народног живота и установе недељиве, спојене не механички, једна уз другу, него срасле једна са другом тако да животни сокови струје из једне у другу.

Ово светосавско и свештено схватање нације упијено је у дух и у крв Савинога народа и постало тако природно као дисање. И уистину, душа је Србинова дисала тим основним начелима светосавскога национлизма кроз свих седам минулих столећа. И дан-данас је за Србина одбојна и сама помисао да његовом Црквом управља неко из туђе државе, да му свештеници буду странци и да му се служи служба Божја на страном језику. Њему би се чинио смешан и фантастичан предлог да му туђин буде краљ. Њему је одвратно империјалистичко завојевање туђе земље и отаџбине у онолико мери у коликој му је мила срцу своја народна држава и слободна отаџбина. "Своје чувај, туђе не дирај", његова је посведневна реч. Школу која не значи вежбаоницу у врлинама и која производи људе непоштене и побрканије од неписмених људи, Србин сматра злом, и то злом које се скупо купује. Рекламаторску, бездушну и капиталистичку културу он излаже посведневном духовном подсмеху, а у души страхује од ње као од лукава непријатеља, који се с осмехом увлачи у његову земљу, да му разори националне светиње. Војску сматра народном одбраном и сам војује као лав, али само онда—и једино онда—кад му је

савест мирна да не отима туђе, него да брани или ослобађа своју отаџбину, земљу отаца својих. Такав национализам Свети Сава је смислио, у народну душу укоренио и своме народу као остварени идеал у аманет оставио. То је његов еванђелски и органски национализам. Па због тога што је еванђелски, он штити личност човекову и помаже њено развиће до савршенства; због тога, пак, што је органски, он штити индивидуалност самога народа као целине да се не изметне у империјализам или да се не расплине у интернационализам.

3.

Да није овај светосавски национализам узак, искључив и несавремен? Гле, Свети Сава је живео пре 700 година, а ми се данас налазимо у 20.веку!

Истина је да је Свети Сава живео пре 700 година, али његов национализам живео је и коренио се и растао у Савином народу кроз свих седам векова до данас. Пример Светога Саве најбоље сведочи да његов национализам није ни узак ни искључив. Пре свега, наш светитељ је провео више од две деценије у једној интернационалној, или бар интерправославној, средини. То је светогорска средина, монашка република, састављена од Грка, и Руса, и Румуна, и Бугара, и Арнаута, и Ђурђијанаца (Грузина), и Арапа. У тој и таквој разнородној средини Сава се научио волети људе разних народности и био је неизмерно вољен од свију. Па иако је провео своје најупечатљивије младићке године у таквој интернационалној средини, Сава није постао интернационалист, но жарки еванђелски националист. И доцније, као старац, он није дао да се његовог срца дохвати шовинизам или искључивост према другим народима, ближим и даљним, него је пружао своју помоћ свакоме народу Божјем на земљи куд год је долазио и где год је могао. Тај неискључиви и широки дух поште и љубави према свим народима наследио је српски народ од свога спаситеља и одржао га је на висини и у части кроз дуге светосавске векове. Ми често читамо у народним песмама како наши први јунаци називају браћом људе друге крви и језика и вере. Тако, на пример, марко Краљевић говори Циганину: "Богом брате, Суљо Циганине!" А Страхињић бан дервиша турског ословљава братом: "Богом брате, старишу дервишу!"

Они који су ратовали у првом светском рату могу дати лично сведочанство једног ретког призора, како су се наши војници понашали према војницима из Африке и Азије, према људима црне и жуте расе, које су Европљани довели на бојиште из својих колонија. Док су се сами Европљани туђили тих својих поданика, црнаца и жутокожаца, не хотећи са њима ни јести ни пити ни под истим шаторима бивати, дотле су наши војници с њима друговали, јели, пили, у болести их обилазили, у невољама помагали, на својим славама частили и гостили, разговарајући са њима прстима и рукама. Срби су на црнце гледали као на људе и понашали се према њима као према људима. Не може, дакле, бити никаква оправдана приговора светосавском национализму да је он узак и искључив. [...]

По историјама се пише како се национализам у Европи почео будити и остваривати тек од Мађарске буне 1848. године. Ако је то истина, онда значи да је национализам нашега народа старији од европскога читавих 600 година. И не само да је старији него је, тако рећи, савршенији, јер је еванђелски и органски. Европски национализам рођен је у бунту и у очајању, док је светосавски национализам започет и остварен у тишини и радости стварања. Европски национализам је као грађевина која се зидала под вихорима рата и мржње против империјализма и против ненационалне Цркве; отуда није утврђен на јаком темељу и зато носи на себи ране својих противника, због којих се стално у трзајима нагиње час империјализму, час интернационализму. А јак темељ **правом** национализму јесте национална Црква. Ми имамо и тај јак темељ и целу грађевину јаку. Зато имамо да благодаримо Богу и

Светоме Сави, Богу Који је изнад свију и Светоме Сави који је учитељ српском народу у свему. Учитељ – но не једино њему; Свети Сава може бити и Европи учитељ у здравом национализму, еванђељском и органском. У томе је Свети Сава потпуно савремен; и још више него савремен – он је човек будућности. И у томе он је био и остао до овога дана Европејац, и то јединствен међу Европејцима.

■

*Теолошко тумачење српске слоге**

Небојша М. Крстић

"Слога од Бога, а неслога од злога."
(Српска народна пословица)

Ван сваке сумње, ми живимо у времену чија основна карактеристика и примарно обележје јесте погубна склоност заборављању. У тој упалости у свепрожимајући заборав лежи и губитак нашег истинског, право(славно)г односа према питању српске слоге. Пре свега, неопходно је рећи да када говоримо о заборавy мислимо на заборав као примарно **онтолошку категорију**, а **не само менталну**. Ово друго, уврежено и уобичајено значење заборава као онога што се тиче искључиво менталног дела нашег бића и личности само је банална симплификација и первертирани одсев заборава као нечег онтолошки утемељеног у нама. На крају крајева, такво вулгарно схватање јесте понајбољи показатељ да заборавност са собом носи и **заборав заборава**.

Шта заиста значи заборавити нешто, изванредно добро показује данас готово полузаборављена старосрпска (старословенска) реч **забитије** у значењу "заборав" (глагол **забити** – "заборавити"). То је сложеница састављена од префиксалног предлога **за**, у значењу "иза", и именице **битије**, у значењу "постојање, јестање, биће". Смисао израза **забитије** је следећи: он показује стваран положај онога који је у стању заборава – тек када се налазимо **иза битија** онда заборављамо, то јест, заборављамо тек онда када **боравимо иза битија** (јер, заборав јесте боравак иза битија). Сходно томе, боравити испред и сучелице битија неког бића значи **у-памтити** то биће, имати га **у памети**.

На први поглед, може се чинити као да горе речено стоји у раскораку са савременим стањем ствари по питању српске слоге. Та, зар се о српској слози данас не говори на сав глас, и то веома много и веома често. Свакако, говори се као о нечему преко потребном што нам недостаје. У ствари, мањкавост и недостатак слоге јесте узрочник и повод мноштва говора о њој. Али, ова својеврсна инфлација говора о српској слози сразмерна је са девалвацијом њеног право(славно)г зна-

* Овај текст представља сажетак и окосницу већег рада у рукопису под насловом **Српска слога у светлу Косовског завета**. Сходно чињеници да се Косовски завет најпотпуније сагледава и схвата тек у светлости Новога завета – јер, по речима епископа бачког Иринеја (Буловића), Косовски завет "није ништа друго до стваралачка примена у историји, животу, искуству и страдањима нашега народа јединога и вечнога богочовечнога завета или савеза тј. Христовог Савеза" – потребно је размотрити питање српске слоге кроз новозаветну призму. Стварни значај и стварни смисао српске слоге може се досегнути једино интересом који подразумева и захтева литургијски, евхаристијски или есхатолошки приступ српској слози. Сматрамо да реченим нисмо прејудицирали саму тему нашега рада, с обзиром да ћемо касније о свему казати нешто више, наравно сразмерно обиму самога текста.

[1] Др Иринеј Буловић, "Спасење у Христу у новијој православној аскетској традицији", у **Исус Крист – једини Спаситељ свијета** (Зборник радова Петог

чења и значења за нас. Јер, по благодати Божјој увиђамо да **питање српске слоге није**, како то заводљиво и на први поглед нама данашњима изгледа, **питање политичко-идеолошке, парламентарне, економско-социјалне, културне или, пак, какве друге сагласности, оно чак није ни питање националног идентитета. Питање српске слоге јесте еминентно** сотириолошко **питање од чијег одговора зависи вечна судбина српског народа уопште и свакога од нас као боголике личности понаособ.** Термин сотирологија се обично схвата као теолошко учење о спасењу. Израз је настао од грчких речи **сотир**, у значењу "спаситељ", и **лóгос**, овде у значењу "учење, наука". Као што је познато, хришћанство Спаситељем назива, сматра и опитно доживљава Господа Исуса Христа оваплоћеног Логоса Божјег – друго Лице Свете Тројице Он је "Спаситељ света" (**о Сотúр ту кóзму – Јн.** 4,42; **1.Јн** 4,14) и "нема другога Имена под небом даног људима којим бисмо се могли спасти" (**Дап.** 4,12). Ваља одмах напоменути да се сотириологија православне Цркве не може свести само на једну уско схваћену "теолошку дисциплину", то јест, на систематско излагање елемената учења о спасењу и искупљењу човека. Јер, по нелажним речима епископа бачког Иринеја (Буловића), спасење се у православљу не схвата толико "као спасење од нечега, мада и та димензија постоји јасно изражена, дакле не само спасење као **redemptio**, као искупљење, као ослобођење, као избављење, него је нагласак више на факту спасења у Христу или спасењу у Духу Светоме. Дакле, у овом смислу, спасење је усавршење или освећење човека, или на неки начин довођење човека до његове праве природе, до његовог назначења, до његовог богопостављеног циља живота и постојања. Сав тај процес усавршавања или раста растом Божјим или постизање пуноће назива се обожењем".[1]

Сматрамо да је неопходно у кратким цртама скицирати библијски, конкретно новозаветни појам слоге у њеном пуном сотириолошком и есхатолошком значењу. У грком се језику, па према томе и у Светоме писму Новога завета, слога именује изразом **омологиа** (у старијем, тзв. бетацистичком изговору – **хомологúа**). Тачније, нашом речју слога адекватно се преводи грчка реч **омологúа**[2]**.** У чињеници да "Логос постаде тело" (**о Лóгос сáркс егéнето – Јн.** 1,14) лежи и могућност нашег сувислог и по мери примљене благодати разложног излагања и словљења о спасоносној омологији (слози). Јер, оваплоћењем Сина и Логоса Божјег постигнута је пунота и свесавршенство слоге Божанског и човечанског, Бога и човека. Богочовек Исус Христос је оличење, икона те свесавршене спасоносне слоге. По речима Светог Саве: "Њега знамо као савршенога Бога и савршеног Човека, једну с л о ж е н у Ипостас (стрсрб. **један сложен с'став)".**[3] Онај који је Син и Логос Божји постаде Син Човечји, да би човек, **сложивши се са Логосом (омологúн)** и примивши усиновљење, постао по благодати син Божји. Овом приликом задржаћемо се само на неким местима из Новог завета где се говори о **омологији** (слози) и покушати да сагледамо њихов сотириолошко-есхатолошки контекст, наравно без претензија да овде дамо иоле исцрпнију контекстуалну семантичку анализу која је, свакако, не само пожељена, већ и неопходна за целовиту обраду наше теме. У Посланици Јеврејима светог апостола Павла (3,1) Господ Исус Христос се назива Апостолом и Првосвештеником **слоге** (омологије) наше. У истој овој Посланици налаже нам се да се држимо **слоге (кратôмен тúс омологúас – Јев.** 4,14), јер од тога како се ми држимо **слоге** зависи и наше спасење, то јест, да ли ће нам име остати уписано у Књизи живота и бити **сложено** Логосом Божјим пред Оцем и анђелима Његовим (**Окт.** 3,5). Ове Христове речи се ослањају и надовезују на упозорење које је Он већ упутио Апостолима и којима их је опоменуо у оно време пре Његовог Распећа и Васкрсења: "Сваки који се **сложи (омологúси) у** мени пред људима, **сложићу (омологúсо)** се и ја у њему пред Оцем својим који је на небесима" **(Мт.**

екуменског међуфакултетског симпозијума), Загреб 1984, стр. 63.

[2] У ширем смислу (sensu latiori), нашу реч слога можемо превести следећим грчким речима: **симфониа, омо́ниа** и **омологи́а** (види: Стјепан Сенц, **Грчко-хрватски рјечник**). Али, у најужем и правом смислу (sensu strictissimo et sensu proprio) само је омологи́а одговарајући израз.

[3] "Жичка беседа Светог Саве", у Атанасије Јевтић, **Богословље Светог Саве**, Врњачка Бања 1991, стр. 77.

[4] Ова изрека је, у ствари, стих из песме "Јека од гусала" нашег данас врло мало познатог песника Јована Драгашевића (1836-1915). Песма је први пут објављена 1860. године у новосадском часопису **Словенка** (бр. 5, стр. 396-399). Навешћемо део у којем се налази поменути стих: "Па чуј Србе, о мој драги брате! / Туђа беда нек је наук за те / **Само Слога Србина Спасава** / Тако Србу писано на грбу". (стр. 399) (У доба романтизма српски народ је хералдичким огњилима почео да даје други смисао. У њима су многи видели четири слова "С", која су

10,32); "него вам кажем: који год се **сложи (омологи́си)** у мени пред људима **сложиће (омологи́си)** се Син Човечији у њему пред ангелима Божјим" (**Лк.** 12,8). А по речима светог Јована Богослова, "који се **сложи (омологи́си)** да је Исус Син Божји, Бог у њему пребива и он у Богу" (**1.Јн.** 4,15). У свим овим горе наведеним новозаветним местима о **омологији (слози)** се говори као битијној отворености и персоналној пријемчивости нашег **логоса** за **Логос Божји** и Логосове спасоносне **љубави** за нас. Јер, еминентно еванђељски конотирана **слога (омологи́а)** именује човеков својерсни динамизам у испуњавању двеју највећих новозаветних Христових заповести. Прва гласи: "Љуби Господа Бога својега свим срцем својим, и свом душом својом, и свим умом својим, и свом крепошћу својом" (**Мт.** 22, 36-38; **Мк.** 12,38-30; **Лк.** 10, 25-28), а друга: "Љуби ближњега свога као самога себе" (**Мт.** 22, 39; **Мк.** 12,31; **Лк.** 10, 25-28). Дакле, ми смо у свеспасоносној свеисцељујућој **слози (омологији)** са Богом и слажемо се са Њим само онда када у љубави заједничимо са Логосом Божјим, то јест, љубећи Бога у свом бићу својем и из свег бића својег ми смо **омологни** Њему. А у потпуној и правој и нелицемерној слози са ближњим смо само онда када га љубимо као самога себе. Сљубљеност нашег логоса са Логосом Божјим, као лично-битијни (егзистенцијални) престанак, јесте **омологи́а** (слога) која потврђује да потичемо (у благословеном смислу) од Бога, јер Божји смо само онда када се **слажемо** и **сложимо (омологи̂н)** са оваплоћеним Логосом: "сваки дух који се **сложи (омологи)** Исусу Христу у плоти дошлом, од Бога јесте" (**1.Јн.** 4,2). (Опширније о овоме видети у нашем раду "Појам Логоса код светог Јована Богослова", у часопису **Логос**, 1-4/1991, стр 23-38.)

Може нам се упутити приговор, само на први поглед оправдан, да искривљујемо смисао грчке речи **омологи́а** из новозаветног текста у изворнику. При том се приговарачи могу позвати на чињеницу, свакако неоспорну, да у постојећим српским преводима Новог завета именица **омологи́а** и глагол **омологи̂н** нису преведени као "слога", "слагање", "слагати (се)", већ изразима "исповедање", "исповедати", "признање", "признати" и тсл. Али, сетимо се сличног примера, тачније аналогне транслатолошке ситуације условљене ерминевтички (херменеутички) легитимним захтевима: иако је уобичајено и устаљено (још од солунске браће Светих Равноапостолних Кирила и Методија) да се термин **мета́ниа** преводи изразом **покајање**, ипак се сасвим оправдано у одређеним теолошким радовима и разматрањима појединих наших богослова употребљава сложеница **преумљење** као потпуно адекватан и изузетно семантички прозиран превод поменутог грчког термина. Сматрамо да се управо о таквој ерминевтичкој легитимности ради и у овом случају — "исповедање" и "признање" наглашавају и потенцирају сазнајну, гносеолошку компоненту термина **омологи́а**, а "слога" битијну, онтолошку. Оне нипошто нису супротстављене једна другој нити се узајамно искључују, већ из онтолошке компоненте проистиче гносеолошка.

Свест о сотириолошкој димензији питања српске слоге нашла је израза и у свима нама добро познатим речима **само слога Србина спасава**. И само су та, већ споменута, српска неутажива глад и тај вапај за свеспасоносном слогом довели до својеврсног захвата у интерпретацији једног од елемената нашег грба. Наиме, у хералдичком контексту ради се о реинтерпретацији значења четири оцила, поређаних око Часног крста, у четири слова **С** која се доживљавају као алитерацијски иницијали изреке **само слога Србина спасава.**[4] Али, ако се ова изрека схвати као пуко родољубиво гесло (у смислу спасавања српских националних и државних интереса), а не као **христољубиво** онда смо, авај, предалеко од истине да се **проблем српске слоге** у потпуности сагледава, и као такав схвата и разумева, **једино у литургијском светлу.** Шта то значи? **То значи да се слога у свом истинском, нескривеном и битијном смислу појављује и остварује искључиво као литургијско,**

тумачена као допадљиве изреке: С(амо) С(лога) С(рбина) С(пасава) или као: С(вети) С(ава) С(рпска) С(лава).—Др Дико Давидов, "Грб Србије", У **Глас Цркве** 1/1989, стр. 51.

[5] О овоме видети у нашем раду "Битијни живот: литургијско искуство пакибитија", у **Православље између неба и земље**, зборник текстова, Градина, Ниш 1991, стр. 137-147.

евхаристијско сабрање оних који су сами себе и једни друге и сав живот свој Христу Богу предали. Другим речима, да ли је и у којој мери постигнута слога у српском народу понајбоље показује какав је његов однос према Логосу Божјем Господу нашем Исусу Христу, јер "нема ни у једном другом **спасења**, и нема другог Имена под небом данога људима којим бисмо се могли **спасти" (Дап.** 4,11-12). У којој мери српски народ учествује у свеспасоносној заједници са Логосом Живота у тој мери и има пуноту **Живота**—али не пуког вегетативног живота (у смислу животарења, истрајавања и претрајавања на овим ветрометним балканским просторима), већ пуноту, како то Достојевски проницљиво каже, **живог живота**, или речено библијским речима, **вечног и битијног живота.**[5] У последње време, мноштво јадно безличних, а тако помпезно названих "догађања народа" и "свесрпских сабора" само су још једна у жалосном низу потврда да се (све)народно јединство и сагласност лишени литургијске, евхаристијске свести не могу нити смеју бркати са српском слогом. Јалова су и залудна сва инсистирања на литургијски неосвешћеним и неосвештаним схватањима српске слоге само као пуког политичког и културног јединства српског народа у једној држави.Без лицемерног околишања речено, таква схватања су само банална симулација слоге. Јер, наглашена свест једне заједнице, у овом случају српске, о етничкој истородности и конфесионалној истовремености може у одређеним тренуцима историје бити огроман чинилац интеграције, то јест, јединства и сагласности у смислу консолидовања свих и свега када је у питању биолошка угроженост те заједнице и њен будући опстанак. Али, свест о истородности и истоверности **није довољна** да би се дошло до спасоносне **слоге**, а то зато што само литургијска свест омогућује реализацију српске слоге.

(Причињава нам велику радост чињеница да је бесплодно сивило емфатичних говора родољубаца—и то баш оних новокомпонованих родољубаца који су понајвише учинили и, на жалост, још увек чине да пометено и збуњено српство не стекне ни свест о правом значењу и значењу српске слоге, а камоли њу саму—ублажено третманом исте у спису монаха Теодора, **Седам српских заповести** (Београд 1991). Ту се о изразу **само слога Србина спасава** говори као о Заповести "коју примисмо од Бога" и Завету који "води у Небеску Србију": "А наша слога је дар са Неба—у љубави Свете Тројице".)

Као што смо већ казали, слога није, нити то може бити, само скуп политичко-идеолошких, религиозних или каквих других истомишљеника—слога је сабирање оних којима је на уснама сверадосни литургијски усклик: "Ми ум Христов имамо" (**Имӥс нӯн Христӯ ѐхомен—1.Кор** 2,16). Слога се налази у одазваности евхаристијском позиву који нам се упућује на свакој Божанственој Литургији: "Љубимо једни друге, да бисмо се у једномислију сложили (**ен омониа омологисомен**) са Оцем и Сином Светим Духом, Тројицом једносуштном и нераздељивом". Само заједничењем у Христу оних који су дали "телеса своја у жртву живу, свету, угодну Богу као своје логосно богослужење" (**Рим.** 12,1) стиче се слога. Јер, без литургијске, евхаристијске слоге ми Срби заиста "постадосмо ругло суседима својим, подсмех и поруга онима око нас" (**Псалам** 78,4).

■

Србима: Писмо из Москве

Алексеј Стјепановић Хомјаков

О националној гордости

Обраћајући се вама, браћо наша с пуном отвореношћу љубави, ми не можемо да сакријемо ни своју кривицу. Руска земља, након многих и тешких искушења, по милости Божјој ослободивши се непријатеља својих распрострла се веома по земаљском шару. Али, снага је родила гордост. Умножавати војску, увећавати приходе, застрашивати суседне народе, каткада неправедно освајати области—таква је била усмереност наша; уводити суд и правду, кротити насиље силника, штитити слабе и незаштићене, чинити дух узвишеним—учинило нам се бескорисним... Колико је наопако било наше усмерење, колико је благопротиван био наш развој може се закључити и из тога што смо у доба своје заслепљености у робове претворили више од двадесет милиона наше слободне браће... Рат, праведни рат који смо предузели против Турске ради олакшања судбине наше браћа са Истока послужио нам је као казна: нечистим рукама Господ није дао да изврше тако чисто дело... изгубили смо земље, наша војна премоћ на Црном мору уништена је. Благодарим Богу Који нас је поразио ради исправљања. Сада смо познали сву ништавност наше самообмане; сада ослобађамо своју браћу робове, настојимо да правду уведемо у судство... Дај Боже да се дело нашег покајања и исправљања не оконча...

О слободи савести

Хришћанство није насиљем посејано у свету; није оно кроз насиље ни узрасло, него побеђујући сваку врсту истог. Зато тешко онима који моћ Христову желе да заштите немоћу људског оружја! Вера је дело духовне слободе и не трпи принуду; истинска вера побеђује свет, а не тражи мач светски ради своје победе. Зато уважавајте сваку слободу савести и вере тако да нико не може да вређа истину говорећи да се она прибојава лажи и да не сме да се с лажју такмичи оружјем мисли и речи...

О правосуђу и смртној казни

У судству будите милосрдни: схватите да је у сваком преступу присутна већа или мања кривица друштва, које не штити своје чланове од почетног искушења или се не брине о њиховом хришћанском образовању. Не кажњавајте преступника смрћу. Он више не може самог себе да заштити, мужаственом народу срамота је убијати незаштићенога. Хришћанину је, пак, грешно лишавати човека могућности покајања. Код нас, на земљи руској, смртна казна одавно је била одбачена и сада нам је свима одбојна и у редовном кривичном поступку њена примена није дозвољена. Такво милосрђе је слава православног словенског племена.

О слободи мишљења

Ви сте успоставили своју власт. Потчињавајте јој се и учвршћујте је да не бисте пали у анархију и онемоћали; али, такође, чувајте и слободу мишљења, како говора, тако и штампе. Она у народу изграђује силу духа, царство истине и живот разума. Без ње пропадају и умиру сва добра начела, што се да̂ видети из судбине многих народа, а делимично и из наше сопствене. Она је неопходна грађанима и можда још више, самим властима, које без ње пропадају у неизлечиву слепоту и припремају сопствену погибију.

Ми велимо: чувајте слободу мишљења, и чувајте је не само од власти, већ и од себе самих... Све саслушајте, неправду разобличујте, и победићете је својом вером у снагу истине која је од Бога.

Превео са руског
Владимир Димитријевић

□

Епископ бачки Иринеј (Буловић) (1947), професор Богословског факултета СПЦ у Београду. Богословски факултет завршио у Београду. Предавао у Монашкој школи у манастиру Острогу и Призренској Богословији. Десет година провео на постдипломским студијама у Грчкој, где је на Теолошком факултету Атинског универзитета докторирао из систематског богословља на тему **Тајна Свете Тројице по св. Марку Ефеском.** Монашки постриг примио од оца Јустина (Поповића). Више од деценије успешно уређивао часопис **Православни мисионар** показујући и доказујући да се богословска озбиљност и једноставност могу плодотворно саткати на духовну радост бројних читалаца. Од 1991. године главни и одговрни уредник стручног теолошког тромесечника Епархије бачке **Беседа.** Поред бројних ауторских радова и превода у многим часописима, треба поменути и књиге **Тајна разликовања Божанске суштине и енергије у Светој Тројици по св. Марку Евгенику Ефескоме** (на грчком) и **Нови превод Светога писма Новога завета.**

Епископ захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић) (1938), професор Богословског факултета СПЦ у Београду. Богословију и Богословски факултет завршио у Београду. Докторирао у Атини 1967. Монашки постриг примио од оца Јустина (Поповића). Предавао на Богословском институту Св. Сергија у Паризу. Као ретко плодотворан теолог, епископ Атанасије је писац бројних књига на српском, грчком и француском језику. Преводи са старогрчког, старосрпског и савремених светских језика теолошке текстове. Важнија дела: **Патрологија, Трагања за Христом, Духовност православља, На путевима Отаца I-II, Свети Сава и Косовски Завет, Од Косова до Јадовна, Великомученички Јасеновац, Страдања Срба на Косову и Метохији, Еклисиологија Апостола Павла** (на грчком), **Христос—почетак и свршетак** (на грчком), **Христос—светлост и живот света** (на грчком), **Бити и живети у Христу** (на француском и италијанском).

Епископ будимски Данило (Крстић) (1927), на Сорбони студирао упоредну књижевност и дипломирао 1952. године. На Православном богословском институту Св. Сергија у Паризу дипломирао 1958. Докторирао на Теолошком факултету Харвардског универзитета (на тему **Свети Јован Златоуст као теолог Божанског човекољубља**). Уређивао **Гласник**—службени лист СПЦ; дугогодишњи врло успешан главни и одговорни уредник стручног богословског часописа **Теолошки погледи.** Преводилац са више језика и веома истанчан богословски мислилац и писац са великим смислом за језичку суптилност.

Преподобни Јустин Ћелијски (1894-1979), архимандрит и духовник манастира Ћелија отац Јустин (Поповић). По завршетку београдске Богословије студирао у Петрограду, Оксфорду и Атини, где је и докторирао из патристике. Предавао у нашим богословијама и на Богословском факултету Свето писмо и догматику. Један од најплоднијих православних мислилаца нашег времена, изразито неопатристичког духа у богословљу и живом сведочењу православља. Преводио светописамске, богослужбене и светоотачке текстове. Један од оснивача Српског философског друштва. Родио се и упокојио на Благовести. Важнија дела: **Житија Светих 1-12, Догматика Православне Цркве I-III, Философија и религија Ф. М. Достојевског, Философске урвине, Светосавље као философија живота, Пут богопознања, Православна Црква и екуменизам, Монашки живот**, као и тумачење готово целог Новог завета у седам књига.

Христо Јанарас (1935), један од најистакнутијих и најзнатнијих савремених православних теолога и философа. Двоструки доктор богословских наука (Солун, Сорбона). Професор на Атинском универзитету и Богословском институту Св. Сергија у Паризу. По броју наслова, по богословско-филозофској ерудицији, по замасима, радикалности и изворности његове богословствујуће мисли, по животности његове духовне проблематике, Јанарас несумњиво спада међу најплодније и најаутентичније грчке и светске теологе. Важнија дела: **Глад и жеђ, Вежбање у дванаест приповедака, Криза пророштва, Будимо поштени са Православљем, Хајдегер и Ареопагит, Онтолошки садржај богословског појма личности, Слобода етоса, Метафизика тела, Православље и Запад, Схолије уз Песму над песмама.**

Протојереј Георгије В. Флоровски (1893-1979), син протојереја, а касније и сам прота, професор и у свету познати и признати неопатристички православни теолог. Завршио Историјско-филолошки факултет у Одеси, и по напуштању Русије (1920) предавао философију у Прагу, па затим патрологију на Академији Св. Сергија у Паризу. Од 1948. године прешао у Америку на Академију Св. Владимира у Њујорку, а од 1956. до смрти предавао историју хришћанске Цркве на Харвардском и историју словенске културе на Принстон универзитету. Дела му изишла у десетак томова, на енглеском и руском.

Ђакон Владан Перишић (1955), ђакон манастира Ваведење Пресвете Богородице у Београду. Доктор философије и професор Богословског факултета СПЦ у Београду. Аутор бројних темељних и теоријском акрибичношћу протканих философско-теолошких радова. Главни и одговрни уредник **Философских студија.**

Татјана Горичева (1947), дипломирала на Философском факултету Петроградског универзитета. У сарадњи са песником В. Кривуљином 1974. године организује религиозно-философски семинар. Издаје и самиздатски часопис **37.** Једна је од организатора независног женског покрета и издавач часописа **Жена у Русији.** Принуђена да емигрира, године 1980. напушта Совјетски Савез. Данас живи у Паризу где, у сарадњи са П. Раком, издаје теолошко-философски часопис **Беседа.** Њене књиге **Глоба палих, Опасно је говорити о Богу, О хришћанском безумљу** преведене су на многе европске језике.

Александар И. Солжењицин (1918), највећи савремени руски писац. Добитник Нобелове награде 1971. године за књижевност. 1945. осуђен на осам година стаљинистичког концентрационог логора. 1974. прогнан ван територије Совјетског Савеза. Објавио бројне приповетке и романе. Живи у Сједињеним Америчким Државама. Важнија дела: **Архипелаг Гулаг, Један дан у животу Ивана Денисовича, У одељењу за рак, Август 1914, Једног дана.**

Елен Арвелер, једна од најпризнатијих византолога у свету. Професор Сорбоне од 1967. године. До 1981. ректор Сорбоне, а затим ректор Париске академије и канцелар Париских универзитета, она је прва жена на овим високим академским положајима. Такође је генерални секретар Међународног комитета историјских наука, потпредседник Међународног удружења византолошких студија и директор париског Института за византијску цивилизацију и историју. Поред великог броја научних радова и књига из области византологије, у њена најважнија дела спадају импозантна монографија **Византија и море** и **Политичка идеологија византијског царства.**

Миодраг Петровић, виши научни сарадник Историјског института САНУ; еминентни познавалац средњовековног црквеног и државног права Византинаца и Срба. На Атинском универзитету дипломирао теологију и докторирао (на тему **Номоканон у четрнаест грана и византински коментари**); дипломирао и право на Правном факултету у Атини. Приређивач фототипског издања Иловичког преписа из 1262. године **Законоправила или Номоканона Светога Саве.** Важније дело: **О законоправилу или Номоканону Светога Саве — расправе.**

Димитрије Богдановић (1930-1986), теолог, историчар књижевности, палеограф, преводилац са старосрпског, старогрчког и руског, професор Филозофског факултета у Београду, члан САНУ. Најпре завршио Богословски, а затим и Правни факултет у Београду. Докторирао на Филозофском факултету у Београду на тему: **Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности.** Задивљујућа је ширина научног интересовања и ерудицијска сувереност којима се прерано преминули професор Богдановић одликовао у свом истраживачком раду. Важнија дела: **Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности, Историја старе српске књижевности, Књига о Косову, Ликови светитеља, Свети оци и учитељи Цркве.**

Ђакон Милорад Лазић (1956), ђакон Успењске цркве у Панчеву. Дипломирао историју на Филозофском факултету у Београду. Ради у Народној библиотеци Србије. Поред бројних чланака, краћих студија и научних радова, превео средњовековни спис **Физиолог.** Аутор је књиге **Крсташки рат независне државе Хрватске.**

Свети Николај Жички (1881-1956), епископ Охридски и Жички Николај (Велимировић), један од највећих српских богослова и беседника. Докторирао теологију на Старокатоличком факултету у Берну и филозофију на Философском факултету у Оксфорду. Део Другог светског рата провео као немачки заробљеник са Патријархом српским Гаврилом (Дожићем) у концентрационом логору Дахау. До сада је објављено дванаест од петнаест планираних томова сабраних дела Владике Николаја Жичког.

Алексеј С. Хомјаков (1804-1860), знаменити руски философ, историчар, песник и богослов. Један од зачетника духовног философског покрета словенофила у Русији. Иако без формалног теолошког образовања, Хомјаков у својим богословским делима, објављеним најпре на француском, оживљава светоотачки дух и метод православног богословља, ослобођеног западне схоластике и сувог рационализма.

Небојша М. Крстић (1964), аутор бројних чланака и богословско-философских радова у многим стручним часописима. Оснивач и први главни уредник теолошког тромесечника **Логос.** По благослову Преосвећеног епископа бачког Иринеја (Буловића) сарађује у двема теолошким и веронаучним емисијама Радио Новога Сада. У штампи су му књиге **Сословије — православни богословски азбучник** и **Битијни живот — огледи из православне онтологије.**

■